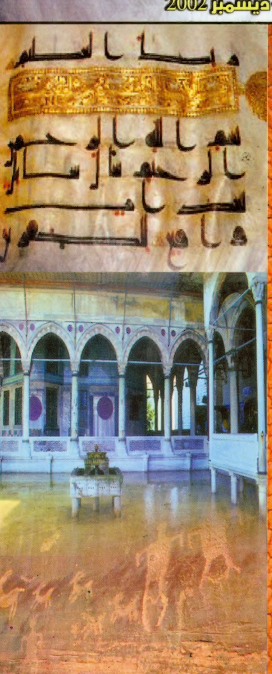
العدد الثاني

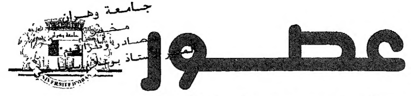
عصور

مجلة علمية يصدرها مخبر البحث التاريخي - مصادر وتراجم
جامعة وهران

السنة الأولى: 1423 - ديسمبر 2002



مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع - الجزائر



مجلة فصلية يصدرها مخبر البحث التاريخي

مصادر وتراجم

عدد ٠٢ - ١٤٢٣ - ديسمبر ٢٠٠٢



الهاتف والفاكس: 048540935- 048546440

ردمد ISSN: 1112-4237
ردمك ISBN: 868-2003

شروط النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المستوفية للشروط الأكاديمية التالية:

1- أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.

2- أن يتبع الباحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بتوثيق المصادر، مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في آخر البحث.

3- تقدم الأعمال في قرص مرن على نمط وورد**2000**، محفوظة تحت نظام **document word**، ونسخة مطبوعة على وجه واحد.

4- يتراوح البحث ما بين **10** إلى **15** صفحة مكتوبة بخط **Traditional Arabic** مقاس**16** وتباعد **1.5**. وتكتب الهوامش بمقاس**12** وتباعد فردي.

5-لا ترد الدراسات والبحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

6- الدراسات والبحوث المنشورة في المجلة لا تعبر إلا عن رأي أصحابها.

عنوان المراسلة: ترسل البحوث والدراسات باسم:

أ.د.بوعلام بلقاسمي

مخبر مصادر وتراجم – قسم التاريخ وعلم الآثار

جامعة وهران–السانية. – الجزائر

هاتف/فاكس: **41-353306 (0) -213**

البريد الإلكتروني : **oussour2002@yahoo.fr**

فهرس الموضوعات

كلمة العدد

يظل عالم النشر والإصدار في بلادنا من الميادين التي يصعب اقتحامها واقتحام أبوابها المسدودة، على الرغم من تزايد عدد الناشرين المحليين، وكذا المعارض المخصصة للكتاب.

ولا شك في أن إصدار مجلة علمية تعنى بالتاريخ والتراجم والمصادر والمخطوطات، والثقافة التاريخية بصفة عامة، يعد مغامرة جريئة تتجدد مع كل عدد، بالنظر إلى نقص الإمكانات المادية المتوفرة لدى مخبر "**مصادر وتراجم**".

إن صدور العدد الثاني لمجلة "**عصور**" في الآجال المعلنة يعتبر تحدّ رفعه الفريق المكلف بجمع المادة البحثية وطبعها، وتصحيحها والسهر على نشرها. ولم يكن ليتجسد هذا الإنجاز لولا المجهودات المعتبرة التي بذلها الدكتور عبد القادر بوباية، رئيس فرقة بحث بالمخبر، طيلة الأشهر الأخيرة.

لقد فتحت مجلة "**عصور**" صفحاتها في هذا العدد لباحثين من مختلف جامعات الجزائر، ومن المغرب الشقيق للمساهمة بدراسات أكاديمية أصيلة، في إثراء الثقافة التاريخية التي تفتقد إليها مجتمعاتنا. ولعل الغرض الأسمى من إصدار هذه المجلة هو توفير فضاء علمي يلتقي فيه الباحثون من المشرق والمغرب للتعريف بأعمالهم وطرح مقاربا تهم.

وقد صدر هذا العدد بلمسات جديدة، تمثلت في تقديم لإصدارات حديثة في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ وعرض للنشاطات العلمية للمخبر وباحثيه.

وفي انتظار صدور العدد القادم لمجلة "**عصور**"، فإننا نؤكد أن التحدّي لا زال قائما، وأننا سنظلّ مجندين لرفعه. *والله ولي التوفيق* .

وهران في 01 ديسمبر 2002

مدير المخبر
أ.د. بوعلام بلقاسمي

من حضارة الترف إلى حضارة الأفكار والقيم في فكر مالك بن نبي.

* الدكتور علي الإدريسي*

كان ابن خلدون شاهدا على مسار حضارة، ومصير مرحلة تاريخية للإنسانية، وكانت تحليلاته تشير إلى بداية مرحلة حضارية سماها مالك بن نبي "مرحلة إنسان ما بعد الموحدين"، أما ابن نبي نفسه فكان نتاج قمة تلك المرحلة الحضارية التي امتازت من بين ما امتازت به بظاهرتين هما: "قابلية الإستعمار" على حد تعبيره، والصدمة التي أحدثها الاستعمار في المستعمر، وأدت به إلى ما اصطلح عليه لاحقا بـ"نهضة العالم العربي والاسلامي"، فكلا الرجلين مثل واقع زمانه وهمومه وبيئته، فكيف أثر ذلك الواقع في صوغ مفهومهما للحضارة، وكيف نظر كل منهما إلى تلك الهموم وإلى طرائق علاجها؟

قبل تحليل عناصر هذه الأسئلة نبادر ونوضح أن الحضارة لغة تعني: الحاضر الذي هو خلاف الباري، والحضر المقابل للبدو، والحضارة (بكسر الحاء) تعني الإقامة في الحضر، والحاضرة تعني الحي العظيم، وفقا لمحددات لسان العرب، وإلى زمن غير بعيد كان التونسيون

*أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة محمد الخامس، الرباط.

مثلا لا يذكرون مدينة تونس إلا مقرونة بصفة "الحاضرة"، أما معجم الوسيط فيذكر أن كلمة "حضارة" أصبحت تستخدم بمعنى: "الرقي العلمي والفني والاجتماعي في الحضر".

وتشترك عدة تعريفات حديثة ومعاصرة في موضوع الرقي مع إضافات تتعلق بتوافر شروط الاستقرار والتناقل والتشارك، فصاحب قصة الحضارة ول ديورانت يؤكد أن الحضارة "تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق[1]"، أما لالاند فيركز في معجمه الفلسفي على أن الحضارة "ذات طبيعة قابلة للتناقل... (وتكون) مشتركة بين كل الشرائح الاجتماعية في مجتمع عريض أو في عدة مجتمعات مترابطة". فأين وقف تصور ابن خلدون للحضارة، وما هو توجه مالك بن نبي منها بعد مستجدات التطور الحضاري، وظاهرة الاستعمار الأوروبي؟

موقف ابن خلدون من الحضارة:

مما يميز ابن خلدون عمن سبقوه هو أنه لم يقف من كلمة "حضارة" عند المدلول اللغوي بل طوره إلى مصطلح اجتماعي عام، فهو يعرف الحضارة بأنها "تفنن في الترف، وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المترل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجادته، والتأنق فيه تختص به، ويتلو بعضه بعضا، وتكثر باختلاف ما تترع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف، وما تتلون به من العوائد[2].

إن التعريف الخلدوني يمكن أن ننظر إليه من زاويتين: زاوية زيادة الموارد الاقتصادية: زيادة كمية وزيادة كيفية، فقد يكون لمجتمع ما ثروة اقتصادية دون أن يعرف كيف يتقن استعمالها، ويتفنن في توظيفها والتمتع بها، ومن ثم لا مظاهر حضارية تعكس تلك الرفاهية، والزاوية الثانية هي الزاوية الثقافية الناتجة عن الترف والعاكسة أساسا لتقاليد الحياة الاجتماعية من مطعم وملبس ومباني وأثاث وكل الصناعات التي يتطلبها ذلك، ومراتب جودتها وجمالها وتساوقها مع ما تطمح إليه النفس البشرية من التفنن في رغد العيش وملذاته

ما يؤدي إلى تراكم التجارب والانتاج الثقافي من خلال إضافات الأجيال المتلاحقة، وبصماقم في عملية يسميها ابن خلدون "ترسيخ العوائد"، وهذا الترسيخ يتطلب وقتا كافيا، فحضارات المصريين والعراقيين والشاميين واليهود واليمنيين اتسمت في نظره بتواصل ملك تلك الأمم في الزمن تواصلا غير منقطع دام أكثر من ألف سنة[3] بغض النظر عن التغيير الذي طال الأسر الحاكمة، وهكذا فترسيخ الحضارة يكون ناتجا عن ترسيخ عوائدها، وترسيخ عوائدها يتعلق باستمرار الملك الذي ينتج الترف.

ويلخص ابن خلدون العلاقة بين الحضارة والترف في قوله: "إن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه"[4].

إن تأكيد ابن خلدون على دور الملك في قيام الحضارة، والخلط الذي يقع أحيانا بين مصطلحي الملك والدولة أدى إلى كثير من الالتباس، وكأن الدولة هي الملك، والملك هو الدولة، لكن بشيء من التمعن، وتتبع السياق الذي وظفت فيه كلمة "ملك"، يتبين أن القصد بذلك هو المجتمع المنظم أو مؤسسة الدولة، وملكية أمة من الأمم في استمرارها وتواصلها، في حين استعمل كلمة "دولة" بمعنى السلطة التي حددها زمنيا في أربعة أجيال في الوقت الذي ركز فيه على أن الحضارة لا تقوم إلا برسوخ الملك كما أشرنا.

إن هذا النوع من الالتباس هو الذي جعل بعض الدارسين يخلطون كلك بين مصطلح العرب والأعراب عند ابن خلدون، وربما كان وراء تضليل ابن نبي حين انتقد موقفه من الحضارة قائلا: "إن مصطلح صره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة، ونعني به الدولة وليس الحضارة نفسها، وهكذا لم نجد فيما ترك ابن خلدون غير نظرية رسمت لنا تطور الدولة في حين كان من الأجدى لو أن نظريته رسمت لنا تطور الحضارة[5]".

فما تعريف الحضارة عند ابن نبي؟

ابن نبي وأهمية الحضارة:

تجدر الاشارة قبل الخوض في حمولات مصطلح "الحضارة" عند مالك بن نبي إلى وجود هاجس مركزي، أو إلى قاسم مشترك في مؤلفاته، ويتعلق الأمر بالمشكلات الحضارية، فهو يؤكد غير ما مرة "أن المجتمع لا يعاني عندما تحل به أزمة سوى مشكلة واحدة هي مشكلة حضارته في طور من أطوارها"[6] لكن ما هي العوامل والأسباب التي تنجم عنها الأزمة، ومن ثم المشكلات؟ هل تعود إلى ضعف الموارد المادية أم إلى فقر في الأفكار ؟ يجيب قائلا: "إن ما يعرض مجتمعات ما للخطر أثناء المنعطفات الأكثر حسما في تاريخها لا يعود إلى ضعف الإمكانات بقدر ما يعود إلى الفقر المدقع الذي تعانيه في أفكارها"[7] ولذلك فهو يربط مؤلفاته بهذا الهاجس المركزي في قوله: "فكتبي أردت أن أخصصها من ناحية لدراسة أعراض هذا المرض، ومن ناحية أخرى إلى اقتراح طرق علاجها[8]".

وانطلاقا من هذا القاسم المشترك، لم يكتف ابن نبي بتعريف الحضارة فقط، وإنما تحدث عن مستلزماتها ومعيارها ووظيفتها، فمن حيث تعريفها يرجعها إلى القيم الثقافية عندما تحقق لنفسها الوجود الفاعل في المجتمع، لذلك فالحضارة عنده "في جوهرها عبارة عن مجموع من القيم الثقافية المحققة"[9] في الواقع المجتمعي لأن "كل واقع مجتمعي هو في أصله قيمة ثقافية خرجت إلى حيز التنفيذ، فجوهر الأول هو جوهر الأخرى ضرورة"[10]

إنبثاق الحضارة:

أما كيف تنبثق أو تنبعث هذه الحضارة، وتتأسس أو تتأصل في مجتمع ما؟ فإن ذلك يرتبط عند ابن نبي "بإنتاج فكرة حية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الطبعة التي تجعله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للنموذج المثالي الذي اختاره، وعلى هذا

النحو "تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى والحضارات الأخرى"[11].

وتنبغي الإشارة إلى أن تصور ابن نبي لجذوة الحضارة يندرج في سياق دراسات أخرى في الموضوع، وبخاصة في القرن العشرين، وهذا اشينجلر (1856م – 1936م) يرى أن الحضارة تولد في لحظة من لحظات استيقاظ روح عظيمة في جماعة ما بعد أن تكون قد انفصلت عن روح طفولتها، ؤلذلك فهي انبعاث روحي ينشئ لدى جماعة من الناس مفهوما مشتركا للوجود، ورباطا ينعكس في مجمل نشاطهم الديني والفلسفي والفني والعلمي والسياسي والاقتصادي، وفي مواقفهم من الحرب والسلام[12].

أما توينبي (1889م–1975م) فيرجع أسباب الارتقاء على أفكار إبداعية من إنتاج أفراد أو أقليات صغيرة من الأفراد لهم القدرة على فهم الوضع القائم، واستيعاب إشكالاته من أجل تجاوزه[13].

إن الاتفاق على أن أصل الحضارة فكرة فعالة أو روح عظيمة إذن يكاد يكون اتفاقا عاما بين كل من بحث في أسباب نشأة الحضارة دون أن يستثنى من ذلك ابن خلدون، فهو عندما يرجع الحضارة إلى الرفه الناتج عند رسوخ الملك وعوائده فإنه يجعل أصل الملك من ناحية أخرى فكرة، وبخاصة الفكرة الدينية التي تنسجم وقيام الحضارة العربية الإسلامية.

فالدين عنده قد غير من طبع العرب حين أذهب عنهم مذمومات الأخلاق والغلظة والتحاسد، وشملهم بالفضائل، وألف كلمتهم لإظهار الحق، وعلمهم الاجتماع والنظام، ولخص ذلك في قوله: "إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية"[14].

إن هذا التغيير الذي أحدثه الدين في وجدان العرب، وفي نظرهم إلى الحياة، وإلى الغاية من وجودهم هو الذي جعل رستم القائد الفارسي في معركة القادسية يتحسر على مصير ملك الفرس حين أمعن النظر في مظهر من مظاهر الإسلام الذي كان يجري على مرأى منه، ألا

وهو تأدية المسلمين الصلاة في نظام وأدب، فتفوه بعبارته الشهيرة: "أكل عمر كبدي يعلم الكلاب النظام"[15].

جعل ابن خلدون إذن الدين أساسا للملك عند العرب، وعد الملك طريقا إلى الرفه والحضارة نتاجا له، وقد عبر عن ذلك بقوله: "فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعة الرفه للملك"[16] فأين موقع مالك بن نبي الذي انتقد ابن خلدون لكونه وقف عند ناتج واحد من منتوجات الحضارة، وليس عند الحضارة نفسها؟

مكوِّنات الحضارة:

إن موقف ابن نبي من ابن خلدون قد يحتاج إلى بعض التوضيح، ولا يتأتى هذا الأمن خلال معرفة مستلزمات الحضارة ومكوناتها لديهما، إن الحضارة عند ابن خلدون = الدين + الملك + الرفه والتفنن فيه، أما عند ابن نبي فالحضارة عنده "تستلزم رأسمال أولي مكون من الإنسان والتراب والزمن"،[17] ثم يؤكد أن هذه العناصر الثلاثة هي أساس كل حضارة بصفتها "مركبا إجتماعيا يشمل ثلاثة عناصر فقط مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة القرن العشرين"[18].

إذن الحضارة = الإنسان + التراب + الزمن.

ومن هذا الأساس يظهر اتفاق الرجلين صراحة على مكونات الحضارة، فالملك هو التراب بعد أن أخذ هيئته أو صفته الاجتماعية، ثم إن الملك لكي يؤدي إلى الرفه يحتاج إلى زمن اجتماعي دائم للتواصل لفترة طويلة نسبيا والتفنن، يعني تنويع منتجات الحضارة وإجادتها وتأنقها، وهذه العملية لا تتم إلا من جانب الإنسان عندما يتجاوز حالة البداوة أو الحالة البدائية، وتتمكن منه تلك الروح العظيمة أو الفكرة الدينية، ويتفقان ضمنيا عندما جعل ابن خلدون الدين أساسا للملك عند العرب، وجعل ابن نبي العلاقة المحركة لتفعيل وتفاعل العناصر الثلاثة هي الوحي، فهو ينطلق في بناء هذه العلاقة من معطيات القرآن الكريم،

فالأرض مستقر للإنسان كما في قوله تعالى: "ولكم في الأرض مستقر ومتاع" (البقرة 36)، لكن هذا المستقر للانسان ليس كونه مستقرا بيولوجيا فقط، وإنما يبين مهمة الاستخلاف الرباني للإنسان في الأرض، وقد جاء في قوله تعالى: "إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة 30)، وما يترتب عن ذلك من مسؤوليات نحو مدلولات الإستخلاف، وما تقتضيه من استثمار واستغلال لخيراتها، فالله تعالى "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا" (البقرة 29)، بل جعل الكون كله مسخرا للإنسان، "وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعا منه" (الجاثية13)، وهذا التسخير الذي يقوم به الإنسان ليس تسخيرا عشوائيا "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا" (المؤمنون 115) أو محدودا في مستوى الحاجات البيولوجية، بل هو تسخي يستجيب لمعاني الروح التي أودعها الله فيه "ونفخت فيه من روحي" (الحجر29).

فعلاقة الإنسان بالأرض إذن يحددها الوحي في الانتفاع والتسخير والتمتع وفق الهداية الربانية، "فإما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (البقرة 38).

وهذه العلاقة بين الإنسان والأرض، وما ينتج عنها من الانتفاع والتمتع ليست علاقة مطلقة بل مقيدة بالزمن،[19] كما جاء في قوله تعالى "ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين" (البقرة 36) (الأعراف 24)، وبناءا على هذه الرابطة التي تربط بين الإنسان والأرض والزمن يتبين مقياس الحضارة العام المتمثل في أن كل حضارة لها منظومتها من القيم، لذلك يقول ابن نبي إن "الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من المسخف والسخرية أن نعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة ما من منتجاتها"،[20] ثم يوضح إن شراء منتجات حضارة ما، ما هو إلا عبارة عن تحصيل لهيكلها وجسدها دون روحها،[21] ولذلك أيضا لا يعتقد في قيام حضارة على تكديس للأشياء بل هي بناء هندسي يجسد فكرة ومثلا أعلى"[22].

روح الحضارة ومآل وظيفتها:

هذه الفكرة، وهذا المثل الأعلى قدمهما القرآن الكريم للمسلمين، وفي أقل من مائة سنة أصبح أولئك العرب المنعزلون في جزيرتهم، والغارقون في بداوتهم أصحاب رؤية كونية فعالة، ودعامة حضارة متميزة عما سبقها بقيمها الاجتماعية والإنسانية، متجاوزة تجاوزا إيجابيا الحضارات التي كانت مجاورة لهم كحضارة الفرس وحضارة الروم، ولم يكن ذلك ممكنا لولا ذلك التحول العظيم الذي أحدثه الإسلام فيهم، وما رافقه من دوافع نفسية وعوامل اجتماعية جديدة في المناحي الفكرية والأخلاقية التي قادت إلى رؤية ابستمولوجية مغايرة للتوجهات السابقة، وعكست التطلعات العقلية والمعرفية والمنهجية المنبثقة عن الظاهرة القرآنية، هذه الظاهرة جعلت المسلمين لا يعيرون اهتماما كبيرا لشطحات الطاعنين في أساسها أو الجاهلين بآفاقها، فقد تمكن أولئك من التعبير عن آرائهم الأكثر بغضا للإسلام دون أن يصدّ رأيهم أحد أو يحاكمهم، فابن الراوندي طعن في نبوة محمد (صلعم)، ونعته "بابن أبي كبشة" دون أن يتخذ أي إجراء ضده إلى أن هاون من تلقاء نفسه حين وضع حدا لحياته بالانتحار لأن الفكرة والمثل الأعلى كانا أقوى من أي خدش،[23] مهما يكن مصدره.

ولم يكن الأمر كذلك في أوروبا قبل القرن 17 الميلادي، فقد اضطهدت الكنيسة كل من خالفها الرأي والرؤية، وحاكمت المفكرين والعلماء، لكن مقاومة التحجر الكنسي، ومحاولة الخروج من ظلام القرون لوسطى استمر دون كلل من أجل اكتشاف فكر بديل: يحرك المشاعر، ويذكي القلب، ويحث العقل على التحرر من الفكر الكنسي والفلسفة المدرسية، وقد تحقق ذلك في نهاية المطاف، وجاء التعبير عنه في كتاب (*خطاب في المنهج* لديكارت **Discours de la méthode**) ، ومن جملة ما جاء فيه: "إنه من الممكن الوصول إلى معارف ضرورية للحياة، وبدلا من هذه الفلسفة النظرية التي ندرسها في المدارس يمكن أن نجد لها طريقة إجرائية ستمكننا من استخدامها بنفس الطريقة في كل الاستعمالات التي تصلح لها

إذا عرفنا قوة ومفعول النار والهواء والنجوم والسموات وكل الأجسام المحيطة بنا... وهكذا ستتيح لنا أن نصبح أسياد الطبيعة ومالكيها"[24].

والواقع أن الحضارة الغربية المعاصرة ليست إلا تحقيقا لهذه التوصية إن صح التعبير، ولمسار العقل الأوروبي بعد الثورة الكارتزيانية، وللعلاقة البراغماتية بين الإنسان والفكر أولا، ثم بين الإنسان والطبيعة ثانيا بعد أن تم مد الجسور بين تطلعات هذا العقل وبين جذوره الإغريقية والرومانية من خلال تلك الحركة الفكرية والأدبية والفنية المعروفة بالحركة "الإنسانية"، "**Humanisme**" وهكذا تتميز كل روح حضارية بأصالتها.

لكن ما هو مجال هذه الروح؟

إن روح كل حضارة أو فكرتها الجوهرية لا تعني شعارات عامة مثيرة للإحساس والوجدان، أو مسلمات مطلقة لتأكيد مجد غابر، أو لمغايرة الواقع بأحلام كبرى، بل هي وظيفة تاريخية مجالها المجتمع وأفراده، وإذا لم تستطع إشاعات تلك الروح أن تصل إلى مكونات المجتمع يكون ذلك بمثابة القاطرة التي ليس لها قوة جر عربات القطار، أو كما قال جون ستيوارت مل "ويل للزمن الذي لا يستطيع التمرد فيه إلا الأقلية".

ويؤكد ابن نبي أن أهمية الحضارة تكمن في مفعولها، فهي "جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه"، [25] أو هي "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذلك من أطوار نموه"[26].

وقد لا تؤدي الحضارة وظيفتها في غياب فعل "التحضر" الذي يجب على أفراد المجتمع التشبع به، وتمثله في حياتهم اليومية، وممارسته في علاقاتهم الاجتماعية، مما جعل ابن نبي لا يكتفي بالحديث عن الحضارة بل ربطها بالتحضر لكي لا تصبح مجرد بحث نظري، ولذلك

يضيف إلى محمولاتها تعريفا للتحضر الذي يضبطه في "أن يتعلم الإنسان كيف يعيش في جماعة، ويدرك في الوقت نفسه الأهمية الرئيسة لشبكة العلاقات الإجتماعية في تنظيم الحياة الإنسانية من أجل وظيفتها التاريخية"[27]

نستخلص مما سبق أن وظيفة الحضارة عند مالك بن نبي أوسع مجالا، وتعطي الأمل في المستقبل والتجديد، أما ابن خلدون فيعتبر "الحضارة غاية العمران، ونهاية لعمره وأنها بفساده، وذلك بفساد النفس في دينها ودنياها، أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد، ويعجز الكسب عن الوفاء بها"[28].

نتيجة لذلك تفسد الأخلاق العامة وأخلاق الفرد باللجوء إلى الحيلة والمقامرة والغش والخلابة والفجور والمكر والخديعة من أجل تلبية عادات الحضارة المستحكمة، والشهوات المطلقة بسبب الاسترسال فيها، ثم يخلص إلى القول: "إن الأخلاق الحاصلة والترف هي عين الفساد"[29].

وتعكس نظرة ابن خلدون عصارة استقراء لتاريخ البشرية، فالملك والدول تنشئها الأجيال البدوية الخشنة، وتلحمها العصبية، ويوجهها الدين، والتوجيه هنا خاصية حضارة المسلمين وربما اليهود من قبلهم، وتنقرض على يد الأجيال اللاحقة التي تركن إلى الدعة والمتعة والتنعم بالحضارة، ثم إنها نظرة تنصهر في الرؤية الإسلامية لموضوع الترف كما يقدمها القرآن الكريم في قوله تعالى: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا" (الإسراء 16)، وتترجم معنى قول عمر رضي الله عنه: "إخشوشنوا فإن الحضارة لا تدوم".

يبدو أن المنحى الذي انتحاه ابن خلدون في قراءة التطور الحضاري يعكس في الأساس مآل الحضارة الإسلامية، فهو قد تتبع خطوات صعودها ثم كان شاهد إثبات على بداية

أفولها، ومقارنة ذلك مع حضارات سابقة سادت ثم بادت، ولهذا جاءت خواتم بعض فصول المقدمة ذات الصلة حاملة نبرة تحسر واستسلام للمشيئة الإلهية، واستخلاص العبر من الواقع في مثل قوله تعالى: "والله غالب على أمره" (يوسف219) "والله يؤتي ملكه من يشاء" (البقرة 249) "ولكل أجل كتاب" (الرعد 38) "كل شيء هالك إلا وجهه" (القصص 88) "والله يحكم لا معقب لحكمه" (الرعد 41) إلى غير ذلك من الآيات، والحكم المأثورة التي توحي بانتهاء مرحلة وابتداء أخرى.

صدمة الإستعمار أو الانبعاث الحضاري:

إن هذه المرحلة الأخرى التي اختار لها مالك بن نبي مصطلح "مرحلة إنسان ما بعد الموحدين" توجت باحتلال أوروبا لجل بلدان العالم الإسلامي أو بالاستعمار، ويميز مالك بن نبي بين الاحتلال (**Occupation**) والاستعمار (**Colonisation**)، فالاحتلال حاله أخف وطأة من الاستعمار الذي يقوم بتدمير كل شيء، وتشويه المجتمع، ومسخ قيمه، ولذا كان الكاتب الجزائري مولود قاسم يطلق عليه صفة الاستدمار بدل الإستعمار لأنه محو منهجي للآخر، فبعد السيطرة على الأرض يحاول تغيير المشهد الثقافي، واجتثاث العقيدة من الجذور أو على الأقل تشويه صورتها في النفوس والأذهان، فزيادة على وصف العرب بالأمة اللقيطة،[30] وبالشعب الهمجي الخالي من عواطف النبل،[31] الغارق في السذاجة بحيث يمكن لأي أوروبي يتكلم العربية ويدعي النسب النبوي "أن يغزو الشرق، ويكون حركة تشبه الإسلام" وفقا لتفوهات رنيان،[32] والإسلام بالنسبة إلى فولتير في قاموسه الفلسفي خلق من المؤمنين به شعبا يحارب من أجل النهب لأن تنبؤات محمد لا تؤيد إلا الغزاة، وشريعته لا تستهوي إلا أصحاب الميول العنيفة والظالمين، هكذا حكم بلزاك في كتاب الأمير، وأن القرآن حسب اعتقاد هلفيسيوس "يصف الرب وكأنه طاغية"، ولا شغل له غير معابة عباده لأنهم لم يفهموا ما لا يمكن فهمه"،[33] وحتى فيلسوف البنيوية المعاصر كلود ليفي ستراوس أدلى بدلوه في كتابه

"مدارات حزينة" ليعلن لقرائه أن الإسلام ليس سوى "طريقة لتنمية صراعات تصعب مقاومتها داخل عقل المؤمنين"[34].

وما العمل، وقد حد الغرب العدو الذي قال بشأنه ديدرو إنه "يسعى إلى تدمير العالم أكثر مما يسعى إلى غزوه" ؟

يجيب فييني بأن الواجب يقضي تصفية هذه الشعوب التي تتعاطى الإسلام "إن هي لم تحد عنه"[35].

إذن نحن أمام خيارين: إما الارتداد عن الإسلام، وإما القضاء على الشعوب المؤمنة به، بالنسبة للخيار الأول كان قد أعلن عنه ملك فرنسا شارل العاشر في مارس 1830م، وهو يستعد لإطلاق حملته الاستعمارية على الجزائر، حين قال: "إن فرنسا تقصد من وراء تمدين الأفارقة تنصيرهم"، ثم أكده على أرض الجزائر المارشال دوبورمون وزير الحرب الفرنسي في بيان له وجهه إلى القساوسة الذين رافقوا جيشه، ومما جاء في ذلك البيان: "لقد جئتم لتعيدوا معنا فتح الباب على مصراعيه لتدخل المسيحية إفريقيا، وأن أملنا كبير في أن تعم ديانتنا هذه الربوع قريبا لتعمل من جديد على ازدهار المدنية التي انطفأ نورها منذ عدة قرون،[36] وبعد مضي تسع سنوات على بيان دوبورمون، قال المقيم العام الفرنسي في الجزائر المارشال بيجو عند إشرافه على تحويل مسجد إلى كنيسة في مدينة قسنطينة: "لن يكون للجزائر إله غير المسيح"[37].

وقد تولى لاحقا الكاردينال (لافيجري Lavigerie) المتوفى سنة 1892م بالجزائر، تحقيق رسالة فرنسا المسيحية بقوله: "علينا أن نجعل من أرض الجزائر مهدا لدولة مسيحية...تلك هي رسالتنا"،[38] ومن المعلوم أن لافيجري هذا هو الذي أسس منظمة الآباء البيض سنة 1868 م التي امتد نشاطها إلى كل من تونس والمغرب أثناء فترة الاحتلال للغرض نفسه، وقد استعملت كل الوسائل لتحقيق مراميها.

أما بالنسبة لتصفية الشعوب المسلمة فقد كانت تجربة الاستعمار تجربة قاسية، وبخاصة في الجزائر من خلال القضاء على الأسس الثقافية بإلحاق مختلف أنواع الإهانة بها، وبتجويع السكان، وبإرغام من لا يوافق سياستها على الهجرة، أو نفيه إلى خارج الجزائر، وقد كانت سياسة فرنسا في الجزائر تقوم على: الافقار، والتنصير، والإدماج، والتجهيل، والتهجير، والتهميش، والقمع والسجن والغرامة لأتفه الأسباب تطبيقا لقانون الأهالي المحليين (الأنديجان) العنصري الذي لم يلغ إلا في سنة 1930م، أي في الذكرى المأوية الأولى لاستعمار الجزائر اعتقادا من فرنسا أن الجزائريين بعد قرن من إدخالهم المختبر الفرنسي لابد انهم أصبحوا أحد الإثنين: إما طلاب الاندماج في فرنسا، وإما بقايا بشر قد لا يختلف وضعهم عن الهنود الحمر في أمريكا.

في هذه اللحظة المثيرة للمشاعر، ولجذوة الاعتزاز بالانتماء الحضاري، ظهرت إلى الوجود هيئة ثقافية إصلاحية هي "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي اجتمعت حوله إرادات العلماء والفقهاء العاملين، والذي أعلن على الناس:

شعب الـــجزائر مسلم	وإلى العـــروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله	أو قال مـــات فقد كذب
أو رام إدمـــاجا له	رام المحـــال مـــن الطلب

في ظل هذا الصراع المحتدم بين نزعة كثلكة الشعب الجزائري أو إزاحته عن الوجود، وبين إرادة إثبات الوجود واستعادة الأرض، وبعث الدور الحضاري من جديد ضمن انبعاث شامل للعالم الإسلامي بعد إصلاح شأنه بما صلح به شأن سلفه من جهة، وبين العثرات والعوائق التي حالت دون تجديد مسار الحضارة العربية الإسلامية من جهة ثانية، وبين النموذج الجاهز الذي تقدمه الحضارة الغربية، وثورتها الفكرية بتأثيراتها القوية على المتلقي العربي والمسلم التي تصل إلى درجة الانبهار من جهة ثالثة، نشأ مالك بن نبي وترعرع مستوعبا لما يجري، فاحصا

المعطيات، ملاحظا الآفاق والنتائج، وكان من المنتظر حسب الوضع الثقافي والفكري السائدين أن يسلك أحد النهجين: إما أن ينضوي تحت لواء الحركة الإصلاحية التي بدأت مع محمد بن عبد الوهاب، وتحددت معالمها مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وتبلورت في الجزائر من خلال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وإما أن ينخرط في الزمن الأوروبي بحجة اقتباس أسباب التقدم الاجتماعي، واعتناق الحداثة، وما إلى ذلك من المصطلحات.

لم يختر مالك بن نبي لا هذا الفريق ولا ذاك، فهو وإن كان لا يضاد الحركة الإصلاحية في جهودها وعملها لتأكيد وجود الذات، وتمجيد عمل السلف من أجل تحقيق الحصانة الكافية أمام الغزو الثقافي والفكري بعد أن تم الغزو العسكري، فإنه يؤاخذها على أنها حركة ماضوية أكثر ما هي حركة مستقبلية غلب عليها طابع تكديس المعلومات والمعارف، يقول في هذا الصدد: "لا يمكن أن نعالج بؤس مجتمع من خلال سردنا لإشراقات ماضية"،[39] وينتقد منهجها لأنها تخطت مرحلة جوهرية في عملها، وهي المرحلة الروحية التي تؤدي إلى تغيير الفرد"،[40] بل كان لابد لها أن تتجه إلى تشخيص المشكلات الإجتماعية تشخيصا صحيحا، وتوضيح غاية النهضة وتحديد وسائلها تحديدا يناسب الغاية المنشودة،[41] كما أن تعاطفه مع الحركة الإصلاحية، واعتزازه بانتمائه إلى الحضارة العربية الإسلامية لم يمنعاه من أن يعلم مشاركة ديكارت في منهجه[42] دون أن تسلبه تلك المشاركة أصالته الفكرية أو تبعده عن هموم أمته، وشواغل حضارتها لأنه كان يرد على كل ما يستوعب من قضايا وأفكار "إلى مشغلة مركزية أساسية، والإسلام كان تلك المشغلة[43]"، كما أخذ على الحركة الإصلاحية انغماسها في العمل السياسي على حساب عملها الثقافي والفكري، وقد انتقد مشاركتها في المؤتمر الإسلامي في باريس سنة 1936م جنبا إلى جنب مع الاندماجيين لتزكية السياسة الفرنسية أو على الأقل تسويغها، وقد علق على ذلك في مذكراته لاحقا بقوله: "إن الإصلاح لا يعني شيئا واحدا في عقل تمرن في المنطق الكارتزياني وفي عقل كونه علم الكلام[44]".

مناهضة الاستعمار والانتفاع من حضارته:

أما الحداثيون الذين رأوا الخلاص في اقتفاء أثر الحضارة الأوروبية، فإن مالك بن نبي يؤكد بشأنهم أنهم ليسوا أقل خطرا من أساتذتهم المستشرقين، فهم لا يعترفون لحضارتهم العربية الإسلامية إلا بدور الوسيط، بل ويحملون الإسلام "مسؤولية الجمود الحالي الذي يعاني منه العالم الإسلامي[45]"، ويتوارون وراء عبارات تقدمية إذ عندما تبين للبعض أن صورة الغرب ارتبطت في ذاكرة شعوبهم بالظاهرة الاستعمارية، لجأوا إلى تبني أوروبا الإشتراكية بوصفها حليفا طبيعيا لحركات التحرر الوطني، وهم مع ذلك أصبحوا مجرد "أدوات خالصة في يد خبراء الصراع الإيديولوجي سواء بوعي منهم أو بدون وعي[46]"، كما يقول، ومن حيث المنهج اعتبرهم ماضويين لأنهم باقتفائهم خطوات الغرب لا يفعلون أكثر من إعادة اكتشاف ماضي الغرب، ويبقون دائما مجرد ماض للآخرين، زيادة على كون اتخاذ الغرب قدوة يعني أن عليهم القيام بما قام به من استعمار واستغلال خيرات الشعوب، ولذلك قال جارودي في كتابه "نداء إلى الأحياء": إن الغرب يكذب على الناس عندما يقول لهم: "افعلوا مثلي وستتطورون".

وهل يعني هذا أن الغرب كله لا خير فيه؟ وأن المستشرقين ليسوا إلا خبراء في الصراع الإيديولوجي والفكري؟

رأينا مالك بن نبي يفخر بتمرن عقله في المنطق الكارتزياني، لكنه يرفض الغرب الذي استعمر العالم الإسلامي بدافع الصليبية من جهة، وبدافع النفعية من جهة ثانية،[47] في الوقت الذي يقدم فيه الغرب نفسه كعصا سحرية للتمدن والتحضر، ولانتشار فكر الأنوار حتى يتطور هذا العالم القابع في عزلته وجموده. ويقول مالك بن نبي معلقا على النظريتين المختلفتين "فلو أننا لم نتحدث إلا عن عصاها السحرية (أوروبا) كما يفعل الإستعمار، فلسنا نستخدم

سوى شهادة زور في التاريخ، ولكننا أيضا نقدم شهادة أخرى مزورة لو أننا اقتصرنا منهجيا على التحدث عن سياطها".

"فأوروبا لم ترد تمدين العالم هذا حقا، ولكنها وضعته على طريق التحضر حين جعلت تحت تصرفه الوسائل المادية ليتبع هذا الطريق، وحين أمدته بإرادة للسير فيه،[48]" ثم يزيد الأمر توضيحا فيقول: "وليس معنى هذا أن المستعمر يفد إلى المستعمرات ليحركها، وإنما يجيء ليشلها كما يشل العنكبوت ضحية وقعت في شباكه، ولكنه في نهاية المطاف يغير ظروف حياة المستعمر من جذورها فيساعده بذلك على تغيير نفسه[49]"، وهذا هو القصد من تكرار كلامه عن صدمة الإستعمار، فكم من ضارة نافعة.

لكنه على الرغم من ذلك، فالعالم الإسلامي لم يفد من الحضارة إفادة اليابان مثلا "لأن اليابان وقف من الحضارة الغربية موقف التلميذ ووقفنا منها موقف الزبون[50]"، وهذا ما أشار إليه سابقا في موضوع جسد الحضارة وروحها، فهل يتعلق الأمر بالاستعمار الذي لم ينج اليابان منه إلا بعد استحكام روح الحضارة فيه، أم إلى عقدة الدونية التي لا ترفع صاحبها إلى مرتبة النّدّية؟

وربطا للموضوع بدور المستشرقين، فإن مالك بن نبي يرى أن القادحين منهم في الحضارة العربية الإسلامية أثروا في الفكر الغربي أكثر، ولم يشكلوا خطرا كبيرا علينا "لأن نظامنا الدفاعي الذاتي في الثقافة كان يشتغل تلقائيا اتجاههم[51]"، أما المستشرقون المادحون أو الممجدون لدور الحضارة العربية فإن أعمالهم "كان لها تأثير أكثر اعتبارا على مسيرة الأفكار في المجتمع الإسلامي المعاصر[52]"، وأخطر ما في كتابات أولئك حسب ابن نبي أنها أصابت الشخصية الإسلامية بالتقاعس عن تغيير واقعها لأن تلك الكتابات قامت بدور مزدوج "فقد أتاحت في مرحلة معينة تقديم جواب ملائم أمام صدمة الثقافة الغربية بالحفاظ إلى حد ما على الشخصية الإسلامية لكنها أشربت هذه الشخصية بالانبهار بدل الفعالية[53]".

وفي مرحلة لاحقة عندما بدأت النخب الإسلامية والنخب المتبنية للحداثة تتجادل حول ما اصطلح عليه بالأصالة والمعاصرة، وكان محور ذلك الجدال في جوهره كتابات المستشرقين حول الحضارة الإسلامية بنوعها وشكليها: القادحة والمادحة، أو انتاجات تلامذتهم، فإن تلك الكتابات بالنسبة لابن نبي كانت شؤما على المجتمع الاسلامي، ومانعة تطوره الفكري، ففي شكلها التبجيلي أبعدتنا عن التفكير في مواضيع الحاضر بإغراقنا في نعيم الماضي، وفي شكلها الجدلي أبعدتنا عن مشاكلنا الحقيقية لتدخل بنا بداية مشاكل وهمية[54]".

ونستخلص مما تقدم أن الهموم التي حركت عقل مالك بن نبي، والمعطيات التي اعتمد عليها لبناء تصوره للحضارة، ودورها في استعادة وعي الإنسان المسلم وتأهيله من جديد لكي ينخرط في العالم انخراط الفاعل لا المنفعل يمكن إيجازها فيما يلي:

1- مواجهة الغزو الأوروبي بأهدافه الدينية التي لم يخفها انتقاما من دحر المسيحيين الروم عن المغرب كما حدث في المشرق عقب الفتح الإسلامي والحروب الصليبية.

2- كشف وفضح معاملة الاستعمار العنصرية باعتبار المسلمين مجرد سكان محليين لا كرامة لهم، وبتسليط الفقر والجهل والأعمال الشاقة عليهم، وبإثقال كاهلهم بمختلف أنواع الضرائب والغرامات، وبسلب أراضيهم الغنية، ويكفي أن نذكر هنا أنه من سنة **1840**م إلى سنة **1950**م سلب الاستعمار مليونين وسبع مائة ألف هكتار من أصحابها الشرعيين في الجزائر.

3- مواجهة آثار المستشرقين وتلامذتهم وغلاة مفكري الاستعمار ومنظريه فيما سماه الصراع الفكري، هذا الصراع الذي لم يخل مؤلف من مؤلفاته من الإشارة إليه والتصدي له، بل خصص له مؤلفين مستقلين هما: "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة"، و"إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي"، وإلى جانب الصراع الفكري اهتم كثيرا بالصراع الإيديولوجي بين الليبرالية والشيوعية والسلفية.

4- اعتماد الفكر والقيم أساسا لمحاربة الاستعمار، ولتجديد البناء الحضاري في وقت واحد، واعتماد هذا المنهج يقوم أولا على أن أصل الحضارة الإسلامية هو الوحي بما حمله ويحمله من شحنات ودوافع تعيد الحيوية إلى الأمة الإسلامية لكي تنهض من كبوتها إذا أحسنت التدبر كما فعل السلف، ويقوم ثانيا على معرفة التراث لا لذاته ولا للافتخار بأمجاده بل لمد الجسور بين الماضي والحاضر من أجل المساعدة على تشخيص الواقع تشخيصا صحيحا، أو لم يفعل الأوروبيون الأمر نفسه حينما تمردوا على الفكر الكنسي فقاموا بربط الصلة مع فكر أجدادهم وقيمهم من خلال حركة فكرية عرفت باسم الإنسانية "L'humanisme"، وأخيرا وليس آخرا أن الرجل أدرك واقتنع في عمقه أن التغيير الذي حدث في أوروبا كان بسبب التغيير الذي حدث في نظامها الفكري، فقد كان شديد التقدير للوثر "Luther" وكالفن "Calvin" وديكارت، فالأولان وضعا أوروبا على طريق الإصلاح، والثاني وضعها على طريق التكنولوجيا[55].

اختلاف رؤيتي ابن خلدون وابن نبي اختلاف في الزمن:

من هنا يبدو أن شواغل مالك بن نبي متميزة عن شواغل ابن خلدون تميز الزمان والمكان، فابن خلدون خصص تحليله التاريخي إذا أمعنا النظر فيه جيدا إلى أسباب انحلال الحضارة، وليس إلى أسباب قيامها إلا من باب ربط العلة بالمعلول، ذلك أن السياق التاريخي كان يتطلب ذلك، أما ابن نبي فكان يهمه العثور على طريق النجاة، ثم المساهمة في تعبيده وسط أوحال إستعمارية حتى يستطيع الإنسان المسلم أن يعود إلى الفعل الحضاري بعد أن خرج منه منذ سقوط دولة الموحدين، لذا لم يكن حضور ابن خلدون في مؤلفاته حضورا مكثفا رغم اشتراكهما في مصدر تفكيرهما، فكلاهما انطلق من تحليل واستقراء مسار الحضارة الإسلامية منذ انبعاثها مع نزول الوحي، واتفقا على أن الدين أساس لتلك الروح العظيمة لقيام الدولة العامة، والملك في التاريخ الإسلامي، وذهب ابن نبي إلى الاعتقاد بأن الدين عامل أساسي في

كل حضارة بل في النظام الكوني، وأن الحضارة الإسلامية لا يمكن أن تنهض من غفوتها إلا على أساس المصادر الإسلامية[56].

ويبقى أهم ابتكار خلدوني في نظرنا هو مقولته في دورة الدولة من خلال أجيالها الثلاثة: جيل التأسيس على خلق البداوة والخشونة وشطف العيش والبسالة، وجيل الملك والرفه الذي يتحول "من البداوة إلى الحضارة ومن الترف والخصب"، والجيل الذي يبلغ فيه الترف وثقافته غايتهما بفساد خلقه واختلال موازين حياته فيضمحل وكأنه لم يكن[57].

لقد اقتبس جل فلاسفة التاريخ والحضارة هذه الرؤية الخلدونية التي أصبحت بمثابة قانون للتغيير الاجتماعي، وطبقه كل بمنظوره على الدورة الحضارية أو التاريخية لمجتمع ما، وقد وظفه ابن نبي في تحليله للدورة الحضارية التي تبدأ مرحلتها الأولى من بدء نزول الوحي إلى معركة صفين سنة 38 هجرية، وهي مرحلة تميزت "بتحرير الفرد جزئيا من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده إلى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه"[58]، كما تميزت بالاطمئنان النفسي والاجتماعي، والمرحلة الثانية هي مرحلة العقل حيث يصبح فيها الفرد شخصا والتجمع مجتمعا، والطمأنينة توترا، والفكرة الدينية أقل فاعلية، ويتجه هذا المجتمع الذي أصبح يتكون من عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء إلى الاستعانة بمناهج وتقنيات تساعده على التوسع والانتشار وازدهار العلوم والفنون، وحينئذ تبلغ الحضارة أوجها بتحقيق الشروط والظروف المعنوية والمادية المريحة لكل عضو من أعضاء المجتمع كما أسلفنا.

وتبدأ المرحلة الثالثة، وهي مرحلة الغريزة بفقدان التوازن بين العوالم الثلاث (الأشخاص والأفكار والأشياء)، وبانسحاب عالم الأفكار من المعادلة، فتصبح الطمأنينة تواكلا، ويصبح التوتر سكونا، فينهار البناء الحضاري بسبب عدم قدرته على الاستمرار والبقاء "بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب لأن الروح والروح وحدها هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض

وتتقدم، فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت[59]"، وتبدأ هذه المرحلة بسقوط دولة الموحدين في المغرب.

ويمكن أن نعقد مقارنة بسيطة بين رؤيتي ابن خلدون وابن نبي إلى خصائص الدورة لنرى أنها تمر عند الأول بمراحل الميلاد والنضج والاضمحلال، وعند الثاني بانبثاق الروح ثم العقل ثم الغريزة، أما القوة التي تحركها عند ابن خلدون فهي العصبية والدين، وعند ابن نبي الفاعلية الروحية، ويختلفان في مسألة صرامة الدورة بصفتها قانونا اجتماعيا، فهي عند الأول حتمية، وليست كذلك عند الثاني.

وهكذا فبقدر ما ارتبطت رؤية ابن خلدون إلى الحضارة بالتاريخ بحثا عن أسباب سكونها بقدر ما عملت نظرة ابن نبي على صياغة رؤية مستقبلية لنهضة الحضارة العربية الإسلامية، ولذلك اعتنى بالبحث في أسباب حركيتها في الوقت الذي كان فيه الاستعمار يعتقد أن المجتمعات المستعمرة انتهى وجودها: إما بإقصائها وتصفيتها، وإما بإلحاقها بزمنه، وحاول في الوقت ذاته أن يتجاوز تلك الثنائية التي شغلت الفكر العربي المعاصر المتمثلة في الانتصار لفكر التنوير والحداثة أو الدفاع عن السلفية والتراث، وكثيرا ما وصف معاركهما بالمعارك الوهمية بالدعوة إلى تآلف جهود الإصلاح والتجديد الفكري والعلمي بالعودة إلى القوة المحركة لها، وهي الفكرة الدينية وإلى الفاعلية منهجا.

ترى هل لا يزال منهج ابن نبي ورؤيته الحضارية أداتين صالحتين لتناول قضايانا الراهنة ؟ بعد ثمانية وعشرين سنة من رحيله عنا، وبعد سقوط إحدى أهم قلاع المعترك الفكري والإيديولوجي خلال القرن العشرين، وأعني بذلك انهيار الشيوعية، وبالتالي دخول العالم في مرحلة جديدة أطلق عليها اسم "العولمة" التي بدأت معالمها الفكرية المتعلقة بنا تتحدد بمصطلح "صراع الحضارات"، فهل هذا الصراع بديل عن مصطلح "الكتلكة أو التصفية" أم هو

استمرار له؟ أم هو مسوغ جدلي من أجل استمرار جذوة الوعي الحضاري عند الإنسان الغربي؟.

الهوامش:

1–ول ديورانت– قصة الحضارة– النسخة المعربة–لجنة الشؤون الثقافية لجامعة الدول العربية– ج1ص 3.

2– ابن خلدون – المقدمة مرجع سابق – ص 160.

3– المرجع نفسه – صص 342–343.

4– المرجع نفسه – ص 341.

5– مالك بن نبي – شروط النهضة – ط دار الفكر بدمشق 1979م – ص 92.

6– مالك بن نبي – مجلة الفكر الإسلامي اللبنانية العدد 67 السنة الثانية – يوليوز 1973م.

7– مالك بن نبي – التوجهات الإستشراقية وأثرها في تشكيل الفكر الإسلامي المعاصر ترجمة محمد أمزيان – بحث منشور في مجلة "المنعطف" عدد 18–19 سنة 2001م – وجدة المغرب ص 62.

8– مالك بن نبي – مجلة الفكر الإسلامي – مرجع سابق – يوليوز 1973م.

9– مالك بن نبي – مشكلة الثقافة إصدار ندوة مالك بن نبي ط دار الفكر بدمشق 1979م – ص 98.

10– مالك بن نبي – مرجع نفسه – ص 102.

11– عن عبد الله العويسي– مالك بن نبي حياته وفكره– طبعة مؤسسة المنار للطباعة والنشر– الرياض– ص 468–469

12– أ. شبنجلر– تدهور الحضارة الغربية ترجمة أحمد الشيباني– دار مكتبة الحياة بيروت– ج1ص 39–40

13– آ. توينبي– مختصر دراسة التاريخ– ترجمة محمد شبل–جامعة الول العربية – القاهرة – ج1ص 90-91.

14– ابن خلدون – المقدمة – مرجع سابق – ص 140.

15– المرجع نفسه – ص 141.

16– المرجع نفسه – ص 160.

17– ابن نبي – فكرة الإفريقية الأسيوية – في ضوء مؤتمر باندونغ – دار الفكر بدمشق 1979 – ص 134.

18– مالك بن نبي – تأملات إصدار ندوة مالك بن نبي ط دار الفكر بدمشق 197م – ص 198.

19– أنظر عبد الله العويسي – مالك بن نبي حياته وفكره مبحث الحضارة – الفقرة ج – ص 495.

20– مالك بن نبي – شروط النهضة – مرجع سابق – ص 42.

21– المرجع السابق – ص 43.

22– مالك بن نبي – فكرة الإفريقية الأسيوية – ص 76.

23– مالك بن نبي – مجلة المنعطف مرجع سابق – ص 66–67 و72.

24– مالك بن نبي – المرجع السابق – ص 66.

25– مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي – مكتبة عمار القاهرة – 1971م– ص38.

26- مالك بن نبي – آفاق جزائرية – مكتبة عمار القاهرة 1971 – ص 38.

27- مالك بن نبي ميلاد مجتمع إصدار ندوة مالك بن نبي – دار الفكر بدمشق 1981م – ص 38.

28- ابن خلدون – المقدمة مرجع سابق – ص 344.

29- ابن خلدون – لمقدمة مرجع سابق – ص 344-345-346.

30- جوزيف أرتو- دراسة في عدم مساواة الأجناس المنشور سنة 1855م نقلا عن كتاب "أحكام الغرب حول المسلمين والعرب" "Arabe vous avez dit arabe ؟" الترجمة العربية نشر إفريقيا الشرق الدار البيضاء – ص 28.

31- المرجع السابق – ص30.

32- المرجع السابق – ص 32.

33- نقلا عن المرجع السابق – ص 66.

34- المرجع السابق – ص 116.

35- المرجع السابق – 113.

36- نورة السعد – التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي – الدار السعودية للنشر والتوزيع – ص28.

37- عبد الله العويسي – مالك بن نبي حياته وفكره – ص 28.

38- المرجع السابق والصفحة نفسها.

39- مجلة المنعطف – ص 59.

40- مالك بن نبي- وجهة العالم الإسلامي- دار الفكر بدمشق ط 1986م – ص 155.

41- مالك بن نبي – تأملات مرجع سابق – ص 186.

42- مالك بن نبي- مذكرات شاهد قرن: الطالب – ص 231.

43- مالك بن نبي- مذكرات شاهد قرن: الطفل – ص 157.

44- مالك بن نبي- مذكرات شاهد قرن: الطالب – ص 231.

45- مجلة المنعطف – مرجع سابق – ص 63.

46- مجلة المنعطف – مرجع سابق – ص 64.

47- عبد الله العويسي – مالك بن نبي حياته وفكره – ص 557.

48- مالك بن نبي- فكرة الإفريقية الأسيوية – مرجع سابق – ص 249.

49- مالك بن نبي- وجهة العالم الإسلامي – مرجع سابق – ص 85-86.

50- مالك بن نبي- تأملات مرجع سابق – ص 185.

51- مالك بن نبي – مجلة المنعطف – مرجع سابق – ص 55.

52- المرجع نفسه – ص 65.

53- ص 59.

54- المرجع نفسه – ص 64.
55- مالك بن نبي – مجلة المتعطف مرجع سابق – ص 64.
56- مالك بن نبي – الظاهرة القرآنية ص70 وشروط النهضة – ص 13-14.
57- ابن خلدون – المقدمة – مرجع سابق –ص159.
58-نورة السعد – التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي مرجع سابق– ص 129.
59- مالك بن نبي – وجهة العالم الاسلامي – مرجع سابق – ص26.

مكتب المغرب العربي خلال الحرب العالمية الثانية : من برلين إلى القاهرة (1942-1947)

أ.د/ بوعلام بلقاسمي*

لا مناص في أن الباحث في حركات تحرر المغرب العربي يجد نفسه أمام ظاهرة كثرة الأدبيات التاريخية والمقالات الصحفية والمذكرات الشخصية التي تناولت تاريخ مكتب المغرب العربي بالقاهرة، وتطرقت إلى أسباب تأسيسه وطبيعية نشاطاته وأهمية دوره في بلورة الوعي المغاربي من خلال مرحلة الحرب العالمية الثانية وما بعدها.

والدارس لهذا الزخم من الكتابات يلاحظ أن بعض المؤرخين المشارقة قد أرجعوا إنشاء مكتب المغرب العربي إلى فبراير 1947م، تاريخ انعقاد "مؤتمر المغرب العربي" بالقاهرة، وقد ذهب البعض الآخر إلى القول إن عبد الرحمن عزام باشا، الأمين العام للجامعة العربية، كان صاحب فكرة إنشاء إطار للوطنيين المغاربة بالقاهرة سمي بمكتب المغرب العربي[1].

غير أننا نستشف من مذكرات زعماء الحركة الوطنية المغاربية أن مكتب المغرب العربي

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة وهران، ومدير مخبر البحث التاريخي " مصادر وتراجم ".

بالقاهرة لم يكن في الحقيقة، تاريخيا وسياسيا، إلا امتدادا أو إعادة تأسيس لمكتب المغرب العربي الأول الذي ظهر ببرلين، وكان فرعه بباريس، وبعده جبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية.

يعود الفضل في تأسيس مكتب المغرب العربي بأوروبا، حسب شهادة يوسف الرويسي، إلى مجموعة من المناضلين الوطنيين التونسيين المتواجدين بأوروبا منذ نهاية سنة 1942م وبداية 1943م من بينهم يوسف الرويسي[2] والحبيب ثامــر والرشيد إدريس وحسين التريكي. وكان ذلك بتشجيع من الحاج أمين الحسيني مفتي فلسطين الذي احتضن هذا المسعى منذ بدايته ووفر للمكتب الناشئ فضاء بالمعهد الإسلامي الذي كان يديره بمدينة برلين[3].

لقد حدد أصحاب فكرة مكتب المغرب العربي أهدافه في العمل على "استقلال المغرب العربي ووحدته في نطاق الوحدة العربية"، والسعي إلى إصدار جريدة، وإنشاء محطة إذاعة مغاربية مستقلة[4] بدأت البث نحو شمال إفريقيا في أوت 1943م[5] انطلاقا من إيطاليا، وقد حملت اسم "إفريقيا".

غير أنه بالنظر إلى انشغال ألمانيا بالحرب على جبهتيها الشرقية والجنوبية، وعدم اهتمامها بالمغرب العربي وبمستقبله، فإن الوطنيين المغاربة وجدوا في ذلك فرصة للتحرر من النفوذ الألماني، ومنع التوظيف النازي لقضاياهم.

فعمل يوسف الرويسي في برلين على التكفل بالعمال والأسرى المغاربة في ألمانيا، وكذا إصدار جريدة "المغرب العربي" التي كانت تعنى بقضايا شعوب المنطقة، ولم يتردد هذا المناضل في حضور المؤتمر الذي نظمه الحاج الأمين الحسيني بمناسبة الذكرى الـ46 لوعد بلفور في مدينة أصبحت هدفا للضربات الجوية لطائرات الحلفاء.

وقد اتجه الرشيد إدريس، وبعده الرويسي إلى باريس ليواصلوا تجنيد الجالية المغاربية هناك، وفتح فرع لمكتب المغرب العربي، وفي العاصمة الفرنسية اتصل الوفدان بالعمال والطلبة

والأسرى، والتقوا بعناصر من حزب كتلة العمال المغربية (مراكش)، وأعضاء من حزب الشعب الجزائري، ودرسوا معهم إمكانية تنظيم عمل مغاربي موحد تجلى في حركة أسموها "هيئة الحزب الوطني المغربي"[6]، وكان من بين أعضاء اللجنة: سي الجيلاني من الجزائر، ومحمد الديوري من مراكش[7].

وتمثلت أهدافها في توحيد نضال المغرب العربي، والتكفل بقضايا العمال المغاربة في أوروبا، وقد راسلت اللجنة وزارة الشؤون الخارجية الألمانية حول الحالة التعيسة للعمال المغاربة، وطالبت بتحسينها كما اقترحت عليها "ربط قضايا المغرب العربي بقسم الشؤون العربية أو إحداث قسم خاص بقضايا المغرب العربي"، وفصلها عن شؤون أوروبا الغربية كما كان معمولا به في نفس الوزارة باعتبار المنطقة مستعمرة فرنسية،[8] وكانت ألمانيا تعتبر أن المناطق المستعمرة التابعة للدول الأوروبية تعود إليها بشكل تلقائي بعد انتصارها على تلك الدول، وقد تمكنوا من افتكاك هذا المطلب، فأنشأت وزارة الخارجية الألمانية قسما خاصا بالمغرب العربي ملحقا بمكتب الشؤون العربية.

وبداية من ربيع 1944م أعيد تنظيم مكتب المغرب العربي ببرلين، ووزعت المهام بين المكتب الرئيسي وفرع باريس، وأصبح يحمل، بصفة رسمية ولأول مرة، اسم "مكتب المغرب العربي"، كما أصدر جريدة "المغرب العربي" التي عاشت مدة عددين فقط، (العدد الأول في فبراير 1945م، والعدد الثاني والأخير في مــارس 1945م)، ثم اختفت قبل استسلام ألمانيا بحوالي ستة أسابيع.

وقد عبّرت الجريدة رغم قصر عمرها عن الفكر القومي في المغرب العربي المتسم بالطابع الاستقلالي التحرري، كما أظهرت مقالاتها طبيعة ودور مكتب المغرب العربي ببرلين وباريس الذي تزعم حركة سياسية جعلت من وحدة نضال شعوب المغرب العربي ووحدة مصيرها هدفها الأسمى، وتجلت هذه الأهداف في افتتاحية العدد الثاني التي تنبأت بدقة فائقة بالأخطار

التي كانت تنتظر شعوبه بعد الحرب الكبرى حيث قالت: "... فلينتبه قادة المغرب ورجاله إلى الخطر المحدق بالبلاد...وليستعدوا من الآن لخوض غمار الكفاح النهائي عندما تدق ساعته، وليكن هدفنا في هذا الكفاح هو تحرير المغرب واستقلاله، وتوحيد أجزائه، وتحقيق سعادة أبنائه ضمن الوحدة العربية العامة"[9].

غير أن تدهور الأوضاع في ألمانيا وفرنسا من جراء اتساع نطاق الحرب بعد نزول الحلفاء على شواطئ نورماندي سيدفع بالحبيب ثامر ومن معه إلى اللجوء إلى إسبانيا بين أوت 1944م وجوان 1946م، تاريخ انتقالهم إلى القاهرة لمواصلة نضالهم من أجل وحدة المغرب العربي[10].

أما في برلين فقد توقف نشاط مكتب المغرب العربي عندما أوشكت ألمانيا على الانهيار أمام ضربات جيوش الحلفاء، فخرج منها الرويسي وأصحابه في أبريل 1945م متجها جنوبا ولكنه اعتقل بالنمسا مع عدد كبير من الوطنيين العرب المقيمين هناك من طرف القوات الأمريكية قبل أن يفرج عنه سنة بعد ذلك، وللعلم فإن السلطات الفرنسية كانت قد أصدرت في حقه حكما بالإعدام غيابيا،[11] مما دفعه إلى اللجوء إلى سوريا، ومنها بادر إلى إحياء مكتب المغرب العربي من جديد.

ظهور جبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية:

ظهر هذا التنظيم في المشرق العربي تزامنا مع مكتب المغرب العربي ببرلين وباريس، وتشير الكتابات التاريخية إلى أنها تأسست خلال الحرب على يد الشيخ محمد الخضر حسين[12] شيخ الأزهر، وكان أغلب أعضائها من الجزائريين، ويعتبر الدكتور سعد الله من جهته أن جبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية هي بمثابة مقدمة لتأسيس مكتب المغرب العربي بالقاهرة.

أما الفضيل الورتلاني فقد حدد تاريخ تأسيسها في 18 فبراير 1944م[13] على يد الشيخ محمد الخضر حسين بمساعدة الأمير مختار الجزائري وهو ابن الأمير عبد العزيز بن الأمير حسن الجزائري شقيق الأمير عبد القادر،[14] أما الأمين العام فهو الفضيل الورتلاني،

وقد ضمت أعضاء من كل المغرب العربي، أبرزهم الشيخ إبراهيم أطفيش، والشيخ إسماعيل علي، والأستاذ أبو مدين الشافعي.

تمثلت أهداف الجبهة في السعي بالطرق المشروعة إلى تحقيق حرية واستقلال شعوب شمال إفريقيا، وضمها إلى الحظيرة العربية آملة أن تتبنى الشعوب العربية المستقلة قضية المغرب العربي.

انضمت إلى هذه الجبهة "رابطة الدفاع عن مراكش" التي أسستها سنة **1943**م بعثات الطلبة المتخرجين من الجامعة المصرية، والذين التحقوا بالقاهرة ابتداء من **1937**م من بينهم عبد الكريم بن ثابت، عبد المجيد بن جلون، أحمد بن المليح، عبد الكريم غلاب والعربي بناني. وقد التحقت بها بعثات أخرى أرسلها المكي الناصري، ومنهم محمد بن عبد الله وأحمد الوزاني وعبد السلام بناني والمحمد بن عبود ومصطفى بن عبد الوهاب،[15] والتحق بها من التونسيين الشيخ محي الدين القليبي (الدستور القديم)، والحبيب بورقيبة بعد وصوله إلى القاهرة.

مارست الجبهة العمل الوحدوي جامعة كل الوطنيين المغاربة بالقاهرة والمشرق العربي إلى غاية انعقاد مؤتمر المغرب العربي في فبراير **1947**م،[16] وخلال مرحلة وجودها كثفت الجبهة نشاطاتها وبخاصة مع ظهور هيئة الأمم المتحدة والجامعة العربية، وقد طلب الشيخان الخضر حسين والورتلاني من الهيئة العربية تعيين مجموعة من أبناء المغرب العربي في إدارة الجامعة ولجانها، كما بادرا إلى إرسال برقية إلى رئيس مؤتمر الأمم المتحدة في سان فرانسيسكو، وفي أكتوبر **1945**م يدعوانه فيها إلى الاهتمام بقضية "شمال إفريقيا" التي تضم "*ثلاثين مليون عربي يعانون من الاحتلال الفرنسي أشدّ العناء والعذاب*"،[17] مطالبين هيئة الأمم المتحدة المساعدة على "*إنقاذ الشعوب المغربية من مخالب الاحتلال الفرنسي*"[18].

تبنت جبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية عدة وسائل للنضال السياسي، فقامت بإبلاغ الرأي العام العربي الإسلامي والدولي عن طريق إصدار البيانات والمقالات في الصحف،

واتخذت من "*جريدة الإخوان*"، و"*مجلة النذير*"، و"*دعوة الحق*"، و"الهداية الإسلامية" التابعة للشيخ محمد الخضر حسين، و"*مصر الفتاة*". وغيرها من الجرائد المصرية منبرا للتحدث عن أوضاع المغرب العربي، ولفت انتباه القادة والملوك العرب إلى معاناة الشعوب المغاربية. كما أقامت المحاضرات والندوات في مقرات جمعيات مصرية متعددة كجمعية الإخوان المسلمين، وجمعية الشبان المسلمين[19]، وقامت بنفس الدور في عدة عواصم عربية مثل دمشق وبيروت عن طريق إرسال المحاضرين من أعضائها البارزين على غرار الورتلاني الذي زار الشام شهر جويلية 1946م، وعقد فيها عدة ندوات حضرها الأمير مختار والأمير سعيد الجزائري، وكذا السيد المكي الكتاني من المغرب الذي كان يرأس فرع الجبهة بدمشق[20].

ومما أعطى لجبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية دورا بارزا في هذه الظروف التاريخية الصعبة أنها تحولت إلى قلعة يلجأ إليها أحرار المغرب العربي؛ فاستقبلت الحبيب بورقيبة ومحي الدين القليبي والأمير عبد الكريم الخطابي،[21] وجماعة مكتب المغرب العربي بفرعيه بأوروبا الذين التحقوا بالقاهرة، ومنهم ثامر والطيب سليم والرشيد إدريس وحسين التريكي[22]. أو ببلاد الشام مثل يوسف الرويسي.

إذاً ففي الوقت الذي تعرضت فيه الحركة الوطنية المغاربية للقمع الأعمى من طرف الاستعمار الفرنسي في بلدان المغرب العربي المحتلة، كانت جبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية تحمل مشعل الدفاع عن قضية المغرب العربي، وأصبحت صوته ولسانه في كل مناسبة، دينية أو تاريخية لدى الحكومات والهيئات الدولية.

لم تشارك جبهة الدفاع عن إفريقيا الشمالية في مؤتمر المغرب العربي في فبراير 1947م لأسباب مختلفة منها توقف أمينها العام الشيخ الفضيل الورتلاني عن النشاط وسفره في مهمة إلى اليمن، وكذا نتيجة لطبيعة العلاقات التي كانت تربطها بالإخوان المسلمين في مصر الشيء

الذي لم يرض الجامعة العربية؛ ففضلت مناصرة رجال مكتب المغرب العربي في إطار القومية العربية.

وفي الأخير يظهر لنا من خلال متابعة مسار هذه الجبهة وتاريخ رجالها، أنها بدأت تختفي من الساحة مع نهاية 1947م، وقد صدر عنها آخر بيان في 1948م[23].

الخلاصة:

لاشك في أن الفكر الوحدوي المغاربي قد مرّ بمراحل صعبة خلال فترة الحرب العالمية الثانية نتيجة الأوضاع الدولية وأوضاع المغرب العربي، ونتيجة لسعي الحلفاء وألمانيا لاستقطابه لخدمة مصالحهم.

وعلى الرغم من كل هذا فإن الفكر الوحدوي المغاربي قد استمر في التطور والنضج، واتصفت مواقف أبرز رجالاته بالحياد والحذر من الانسياق وراء أطروحات الأطراف المتحاربة، فشكلوا في أوروبا نواة لمكتب المغرب العربي، قواعدها برلين وباريس وروما للتعريف بالقضايا المغاربية، والدفاع عن شعوبها، والتكفل بأوضاع العمال والجالية المغاربية بها.

وبعد انتهاء الحرب، نقلوا النضال إلى المشرق العربي خاصة القاهرة ودمشق ليضعوا أسس عمل وحدوي فعال، كان من ثماره إنشاء مكتب المغرب العربي ولجنة تحرير المغرب العربي، وكذا جيش تحرير المغرب العربي.

الهوامش:

1- محمد علي الرفاعي – الجامعة العربية وقضايا التحرير – الشركة المصرية للطبع والنشر القاهرة 1971م – صص 147 – 152.

2- الرشيد إدريس – "أربعة رسائل من المرحوم يوسف الرويسي" المجلة التاريخية المغاربية – عدد 22/21 تونس- أبريل 1981م – صص 77 – 80.

3- نفس المرجع – ص 77.

4-CH.R. AGERON –contribution à l'étude de la propagande allemande au Maghreb pendant la 2[ème] guerre mondiale; RHM, n° 7-8, janvier 1977, P. 28.

5- نفس المرجع – ص 29.

6- الرويسي – نفس المرجع – ص19.

7- الرشيد إدريس – أعمال ملتقى "بناء المغرب العربي"، تونس، 1981، ص 24.

8- الرويسي – نفس المرجع – صص 24 – 25.

9- الرويسي –المرجع السابق– م ت م –عدد 7 – 8 صص 26 –27.

10- الرشيد إدريس – أعمال ...، ص24.

11- محمد بلقاسم – الاتجاه الوحدوي في المغرب العربي 1910م – 1954م – رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2ج – 1944م – ص321، وتجدر الاشارة إلى أننا استعنا كثيرا بهذا العمل الأكاديمي الممتاز الذي يستحق أن ينشر كاملا.

12- د. أبو القاسم سعد الله – الحركة الوطنية الجزائرية –1930م – 1945م – ج3 القاهرة مصر 1975م – ص 243. وكان الشيخ محمد الخضر حسين قد أسس عام 1923م "جمعية تعاون جاليات شمال إفريقيا".أنظر كذلك محمد مواعده – محمد الخضر حسين حياته وآثاره – الدار التونسية للنشر – تونس 1974.

13- الفضيل الورتلاني – الجزائر الثائرة – بيروت 1963م – ص 286.

14- سلمى الحفار – مي زيادة وأعلام عصرها – رسائل مخطوطة لم تنشر 1912م – 1940م – مؤسسة نوفل بيروت 1982م – صص 483 487، كان الأمير مختار يقيم في بيروت في الثلاثينيات ثم انتقل إلى القاهرة بعد 1939م.

15- علال القاسي – الحركات الاستقلالية في المغرب العربي – مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء 1993م ص 269

16- نفس المرجع.

17- الورتلاني – نفس المصدر – صص 369–371.

18- الورتلاني – نفس المصدر – ص 292–293.

19- نفس المصدر – صص 380–395.

20- يوسف الرويسي – نشاط مكتب المغرب العربي بدمشق – الحلقة الثانية – م ت م عدد12– جويلية 1987 – تونس ص 209.

21- مواعده – نفس المرجع – ص168.

22- الشيخ الفضيل الورتلاني: "مجاهدون يعودون من الآخرة" جريدة الكتلة المصرية 1946/03/03م.

23- ابن العقون – مرجع سابق – ج3 ص 60.

محمد بن عمر الهواري (751-843 هـ 1350-1439م): التعريف به وبنزعته الصوفية

* أ/ بوداود عبيد

يعد الشيخ محمد بن عمر الهواري، المشهور بسيدي الهواري، من أهم الشخصيات الصوفية التي عرفها المغرب الأوسط خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري والنصف الأول من القرن التاسع الهجري، لا سيما في مدينة وهران. وإن الدراسات التي اهتمت بهذه الشخصية تبقى قليلة جدا. لذلك ارتأينا أن نعرف به من خلال سيرته الذاتية، والزاوية التي أسسها بمدينة وهران، والأفكار الصوفية التي كان يؤمن بها.

هوأبوعبد الله محمد بن عمر بن عثمان بن منيع بن عياشة بن سيد الناس بن أمين الناس الغياري المغراوي المعروف بالهواري.[1] رددت هذا النسب مختلف المصادر [2] مستندة في ذلك إلى ابن صعد التلمساني (ت 901) في كتابه "روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين"، في حين انفرد صاحب دليل الحيران وأنيس السهران بنسب آخر الهواري لا يختلف كثيرا عن الأول في بداياته، لكنه حاول أن يعود به إلى الحسن بن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – استنادا إلى كتاب "جواهر الأسرار في معرفة آل النبي المختار"[3] والذي

* أستاذ التاريخ الإسلامي بقسم التاريخ- جامعة مصطفى اسطمبولي بمعسكر.

لم يذكر صاحبه. والظاهر أنّ هذا النسب مبالغ فيه، وهو من قبيل التلفيق، وهو يكشف لنا في أحد وجوهه على المكانة التي ظلّ يتبوأها آل البيت في نفوس الشعوب المغاربية، وما محاولة الانتساب إليهم، والتعلّق بنسبهم الشريف إلاّ تعبيرا عن هذه المكانة التي أثارته تصرفات الدولة العُبيدية (الفاطمية) لدى المغاربة.

أما النسبة المزدوجة لهذه الشخصية أي المغراوي والهواري، وكلاهما قبيلتين بربريتين (مغراوة وهوارة)[4] فلقد جاءت باعثة على عدة تأويلات، حيث اعتبر "صاحب الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني" أن إحدى النسبتين تكون للأصل والأخرى للوطنية[5] وهذا ما شجع بعض المؤرخين على القول أن أصل محمد بن عمر يعود إلى قبيلة مغراوة وتربى في هوارة.[6] في حين يرى الدكتور يحي بوعزيز أنه ولد: "بهوارة في أحواز كلميتو[7] على بعد عشرين كلم شرق مدينة مستغانم".[8] ويذكر ابن صعد أنه انتقل أي الهواري إلى بلدة كلميتو بعد بلوغه سن العاشرة من عمره.[9]

وإذا كانت المصادر لم تفصل في مكان ميلاد الهواري بالضبط، وجاءت التأويلات مختلفة بهذا الشأن، فإن تاريخ ميلاده يعود على الأرجح إلى سنة 751هـ، وذلك لاعتبارين اثنين وهما: أنه دخل مدينة فاس كما يأتي ذكره سنة 776هـ وعمره خمسة وعشرون سنة، وأنه توفي سنة 843هـ عن عمر يناهز الاثنين والتسعين سنة.

وقبل كمال سن العاشرة، أتمّ محمد بن عمر الهواري حفظ القرآن الكريم، وكان مؤدبه الأول الذي حفّظه القرآن شيخ يدعى علي بن عيسى لم تذكر المصادر عنه أي شيء. وتميّز الهواري منذ طفولته بالأخلاق الفاضلة مما جعله يحظى باهتمام والده ورعايته ومحبته.[10]

ثم غادر محلّ ولادته لأول مرة قاصدا بلدة كلميتو، حيث تلقى تربيته الصوفية الأولى على يد شيخ صوفي كان يتعبد في غار هناك، لم تذكر المصادر لا اسمه ولا صفاته وحاله.[11]، ويذكر ابن صعد أن وصول الهواري إلى درجة أولي التحقيق كان نتيجة دعوة هذا الشيخ.[12]

وكعادة الشباب التوّاق للمعارف والسياحة– حينما كان العلم يؤتى له– بدأ محمد بن عمر الهواري رحلته في طلب العلم، وعلى اعتبار أن مدينة بجاية كانت وقتذاك من أهم حواضر المغرب الأوسط إن لم نقل أهمها من حيث عدد أساتذها وكفاءهم، وكذلك شهرة معاهدها الدراسية، قصدها الهواري في البداية. ويذكر ابن صعد أنه دخلها بعد سنة من صومه أي من بلوغه. [13] لذلك لا نستبعد التاريخ الذي حدّده الدكتور عبد الحميد حاجيات وهو سنة 767هـ تاريخا لانتقاله إلى مدينة بجاية.[14] أو في السنة التي قبلها، خاصة وأن الشباب المسلم عادة ما كان يؤدي فريضة الصوم قبل البلوغ في الكثير من الأحيان، ولا يزال هذا التقليد سائدا لدى بعض الأسر إلى غاية الآن.

ونشير أن هناك فترة من حياة الهواري تبقى غامضة أمام السكوت المطبق للمصادر عنها، وهي الفترة الممتدة ما بين انتقاله إلى بلدة كلميتو، ورحلته إلى بجاية اللهمّ إلاّ ما سيق من أخبار في قالب أسطوري عنه بعد مفارقته الشيخ الولي الذي زاره في بلدة كلميتو: "فطاف البلاد شرقا وغربا يجول في الصحاري البعيدة والفلوات المقفرة، وطعامه فيه الحشيش وأوراق الأشجار، وتخالطه فيها الوحوش والسباع ولا يخافها"[15] وقد ندرج هذه الرحلة غير المحدّدة الاتجاه في إطار التربية الصوفية الأولى التي يتلقاها مريدو التصوف وتلامذته، حيث يتمرنون على تحمل المشاق وتخطي مختلف الصعاب.[16]

وفي مدينة بجاية تتلمذ الهواري على يد كبار مشائخها وعلمائها، ونال إجازهم في مختلف العلوم، واعتبر كل من أحمد بن إدريس (ت 760هـ)[17]، وعبد الرحمن الواغليسي (ت 786 هـ) على رأس أولئك المشايخ. وتمكن وهو في بجاية من الإحاطة بالعديد من العلوم العقلية والنقلية، وحفظ العديد من الكتب المُقرّرة، وحينما بلغ باب الصيد من كتاب التهذيب للبراذعي[18] "المدونة البراذعية" ترك بجاية متوجها إلى حاضرة مغاربية أخرى اشتهرت بدورها العلمي والحضاري ألا وهي مدينة فاس.[19]

وجاءت مواقف الهواري من أهل بجاية مليئة بالثناء عليهم لما اشتملوا عليه من فضائل وكرم أخلاق، ومنها حبهم للغرباء.[20] وهو ما يُذكّرنا بنفس المواقف تقريبا التي سجلها المتصوف الكبير أبومدين شعيب، الذي استقر بها فترة طويلة خلال القرن السادس الهجري، وفضلّها على سائر الحواضر الأخرى. كما أنّ مواقف الهواري من بجاية وأهلها تؤكد أن مغادرته لهذه المدينة لم يكن لأيّ سبب سوى الاستزادة في طلب العلم من مواقع ومنابع أخرى.

دخل الهواري مدينة فاس، وهو في عنفوان شبابه، وفي السنة التي دخلها أي 776هـ انتهى من حفظ المدونة البراذعية. وهو ما يكشف أن المقرارات الدراسية من برامج وكتب كانت متشابهة بين مختلف المدن والمعاهد المغاربية. وبهذه المدينة تتلمذ على يد شيوخ أجلّة من أمثال موسى ين محمد بن معطي العبدوسي (ت 776هـ)[21] وأحمد بن القاسم بن عبد الرحمن القباب (ت 778هـ) [22]عمّق معارفه في مختلف العلوم الدينية واللغوية. وتمكن من اكتساب احترام شيوخه لسَعة فهمه وإدراكه، ونبل أخلاقه، ولديانته.[23]

وفي الوقت الذي لا يزال الهواري طالب علم في مدينة فاس، باشر بها تدريس الطلبة القرآن وكتب العربية والفقه. وفي سنة 776هـ دائما ألّف أول كتاب له المسمى بالسهو الذي وُصف بما يلي: "وهو من أجمع لأحكام مسائل الطهارة والصلاة، وأعظمها فائدة، وأعمّها بركة، وسمّاه في بعض كلامه بالمؤانس".[24] وأضاف على هذا الكتاب شرحا سمّاه التنبيه[25] وأصبح هذان الكتابان يُشار إليهما معا بكتاب السهو والتنبيه. وانفرد المزاري بعنوان أطول لهذا المؤلَف وهو: "السهو والتنبيه للفقراء أهل الفضل النبيه".[26]

وإذا كان ابن صعد يذكر أن كتاب السهو ألّفه الهواري في مدينة فاس، فإن الدكتور يحي بوعزيز يذكر أنّه ألّف كتاب السهو والتنبيه، وقصيدة التسهيل في مدينة بجاية. ولا ندري ما هي المصادر التي استند عليها في هذا الحكم؟[27]

والظاهر أن إنجاز الكتاب في صفته النهائية قد تم بمدينة فاس، ولا يُستبعد أنه قد شرع في تأليفه بمدينة بجاية، وذلك لاعتبارات عديدة منها أنه فرغ من تأليف هذا الكتاب في سنة حلوله بمدينة فاس أي سن 776هـ، ولم يكن ذلك هو النشاط الوحيد الذي اضطلع به، بل كذلك أكمل حفظ المدونة البراذعية، وشرع في تدريس الطلبة، مما قد لا يهيئ له الوقت الكافي للتأليف خصوصا وأنه كان يختلف إلى حلقات الدروس لأخذ العلم. لذلك يكون قد بدأ في تأليف هذا الكتاب في مدينة بجاية وأتّمه في مدينة فاس.

بعد هذا النشاط المكثّف في مدينة فاس، شرع الهواري في الرحلة الاعتيادية لأغلب الطلبة والعلماء والمتصوفة نحو بلاد المشرق لأداء فريضة الحج، والاستزادة من مختلف المعارف. وهنا لا تذكر المصادر تاريخ هذه الرحلة لا ذهابا ولا إيابا، مما لا يمكّننا من تحديد الفترة التي قضاها هناك، إلاّ أنها توقفت ولو باختصار عند أهم المحطات التي توقف عندها في هذه الرحلة. وكانت أولها مصر التي استقرّ بها "مدة للقراءة والإقراء"[28] مما يُفترض أنّ الهواري انتقل إلى بلاد المشرق، وهو يتمتع بمستوى يؤهله للإقراء، لكنّه ظلّ يتردد على العلماء للأخذ عنهم، ومن بين الذين لقيهم في مصر، وأخذ عنهم الحافظ العراقي[29] (725 – 806 هـ)[30] ثم توجه إلى الحجاز، وجاور بالحرمين الشريفين (مكة والمدينة) عدة أيام، وفي مكة كان مقيما برباط الفتح.[31] ثم زار بيت المقدس وجال ببلاد الشام، وأقام بالجامع الأموي بدمشق مدة قبل أن يشرع في رحلة العودة، إذ استقر به المقام في مدينة وهران من بلاد المغرب الأوسط.[32]

لكن السؤال المطروح: لماذا استقر في مدينة وهران دون سائر مدن المغرب الأوسط؟ هنا قد يكون للنشاط العمراني والبشري الذي عرفته المدينة، خاصة من جراء الهجرة الأندلسية إليها، باعثا للهواري على الاستقرار بها، لأنه قد يرى أن دورًا ما ينتظره تجاه سكان المدينة الذين أصبحوا في تزايد مستمرّ، وهم في حاجة إلى مَن يُوجههم ويرشدهم، وهذا ما انطبق

تماما على جزء من مهام واهتمامات الهواري في هذه المدينة مما سوف نشير إليه لاحقا. وقد يكون بُعد المدينة عن مركز السلطة الزمنية، وتمتعها بنظام إداري متحرِّر نوعا ما، من بين دوافع هذا الاختيار، حتى يكون بعيدا عن ضغط السلطة المركزية ومراقبتها.

وحينما استقرّ الهواري في مدينة وهران، أسّس بها زاوية، وتعددت نشاطاته بها، وشملت ما يلي: "...يُدرس فيها مختلف العلوم الدينية، ويلقي محاضرات في الوعظ والإرشاد، ويدعو الناس إلى التوبة والعمل الصالح، والزهد في ملذات الدنيا".[33]

وتميّز أسلوب الهواري في الوعظ بالمزاوجة بين الترغيب والترهيب حسب نوع وحالة مستمعيه: "...وكان إذا حضر مجلسه الأغنياء، وأرباب الدنيا دعاهم إلى الله بطريقة الخوف، وذكّرهم بآيات انتقامه وأليم عذابه. وإذا حضر مجلسه الفقراء والمساكين دعاهم إلى الله بطريق الصبر، وذكّرهم بآيات الرّجاء وحسن الظن بالله، وإذا حضره أهل الصحة والعافية من التجار ذكّرهم بطريق الشكر، وحضّهم على إخراج الزكاة، وأنها مطهِّرة للمال، ثم يند بهم لترك المعاملة مع من غلب عليه الحرام، ويبصرهم بفائدة طلب الحلال".[34]

ويكشف لنا هذا النص الدور الكبير الذي بات يلعبه الهواري في حفظ التوازن بين مختلف شرائح المجتمع، بين الأغنياء والفقراء، من خلال تشجيعه لنظام التكافل الاجتماعي بين هذه الشرائح. كما أن حضور مختلف هذه الشرائح في المجالس التي كان يعقدها، يظهر المكانة التي أصبح يحظى بها داخل وهران، وخارجها لأن زوّاره سواء من الفقراء أو التجار لم يكونوا من وهران، بل من الأرياف ومن مدن أخرى أيضًا.

ولقد فرض الهواري احترام الآخرين له لما أشيع عنه من مظاهر زهد سواء في مطعمه أهو ملبسه حتى أصبح مضرب الأمثال والقدوة في هذا المجال: "أما الطعام فكان أكله رحمه الله قليلا، وكان ينوي به التقوية على طاعة الله...وصرّح في كثير من كلامه أنه ما شبع قطّ، وأنه كان لا يمدّ يده للطعام إلاّ وهو جائع محتاج إليه...وكان أكثر أكله الخبز...".[35] أما

اللباس فكان يقتصر على "سُترة وكساء من صوف خلق أو سلهام..."[36] ولم يغيّر من حياة الزهد والتقلل حتى بعدما استقر في مدينة وهران، وأصبحت الصدقات والنذور ترد إليه من مختلف مناطق البلاد، بحيث كان يصرف ذلك كلّه إلى من يستحقه، ولا يترك لنفسه شيئا.[37]

والظاهر أن تصوف الهواري كان بعيدًا عن مظاهر الشطح، ومما جاء في وصفه أنه كان: "صوّاما، قوّاما، جواد كريما، محبّا لآل البيت النبوي، رافعا لمقدارهم، محافظا على حدود الشريعة، زاهدا في الدنيا..."[38] ونرى أن هذه الصفات تؤكد على الأخلاق الفاضلة، وعلى التمسك بالشريعة الإسلامية. وهي من أهم العوامل التي ساهمت في إبراز مكانته لدى الخاصة والعامة، ومنحت للتصوف المغاربي عموما– لأن هذه الصفات والسلوكات ميّزت أغلب متصوفة المغرب الإسلامي– طابعا مميّزًا، وظروفا ملائمة للانتشار. ولم يلق معارضة شديدة من قبل الفقهاء بسبب اعتدال مذهبه، وحرصه على التوفيق بين الشريعة والحقيقة.

وبالإضافة إلى نشاطه الوعظي والتدريسي، نذكر أن الهواري خلّف إنتاجا أدبيا تمثل في: "ثلاث منظومات في التصوف والأخلاق، قيل أنه تحدث فيها كثيرا عن نفسه وعناوينها: التسهيل، التبيان وتذكرة السائل[39]."[40] بالإضافة إلى كتاب السهو والتنبيه.

ومن الملفت للإنتباه أن هذه المؤلفات جاءت كلها بالدارجة (العامية)، مما طرح إشكالا أمام الباحثين، هل هذا يعود إلى أن الهواري لم يكن يحسن اللغة العربية؟ أم أنّ تآليفه جاءت بالدارجة حتى تقترب من أفهام عامة الناس؟[41]

إن المستوى الثقافي الذي وصل إليه الهواري، وعدد الشيوخ الذين تتلمذ عليهم خاصة في بجاية وفاس، وحواضر المشرق العربي، والإجازات التي حصل عليها، والعلوم التي أحاط بها، وتدريسه لطلبة فاس العربية، كلّها تؤكد أن الهواري لم يكن يجهل العربية، بل يفترض أن يكون ضليعا فيها. وحتى نؤكد على ما نذهب إليه ارتأينا أن نعدّد مختلف العلوم التي درسها وأتقنها. ففي الفقه يذكر الهواري أنه كان يحفظ المؤلفات التالية:

* رسالة ابن أبي زيد (ت 386 هـ)، وشرحها للقاضي عبد الوهاب (362– 422 هـ).

* المدونة وتهذيب البراذعي (خلف بن أبي القاسم توفي نحو 400هـ).

* كتاب التلقين للقاضي عبد الوهاب.

* كتاب جامع الأمهات لابن الحاجب[42]...(ت 646هـ).

أما في التوحيد فكان يحفظ كتاب الإرشاد في علوم الاعتقاد لأبي المعالي (الجويني)[43] (ت 478هـ). كما عدّد ابن صعد علوما أخرى كان يتقنها حيث يقول: "أشار في منظوماته إلى أنه كان يحفظ الشاطبية، والألفية، وكثيرا من الكراريس المشتملة على علوم القرآن رسما وأداء ونحوا ولغة. وذكر في كثير من كلامه معرفته بكتاب ابن عطيّة في التفسير، وقيامه على التفسير الكبير للإمام فخر الدين ابن الخطيب".[44]

إذن من غير المعقول أن شخصا بهذه المواصفات يكون عاجزا على التأليف باللغة العربية الفصيحة. ويبقى الطرح الثاني، أي محاولة الكتابة بلغة قريبة من أفهام الناس أكثر إستساغة، خصوصا وأنّ تلميذه إبراهيم التازي يذكر أنّ السهو الذي ألّفه الهواري بالعامية كان مخصصا للأولاد.[45] وقد نعتبر ذلك اجتهادا من قِبَل الهواري، لأن ما كان يهمه هو تبليغ المعنى أو الرسالة التي ندب نفسه لها بغض النظر عن القالب اللغوي الذي تفرغ فيه. وإن اعتراض الهواري على تلميذه عبد الرحمن المقلاش[46] الذي أصلح سهوه، وجعله باللغة الفصيحة، قد يصبّ في هذا المعنى، وإنّ إنكار الهواري معرفته للعربية حينما عقّب على فعل المقلاش بقوله: "ومن أين العربية والوزن لمحمد الهواري؟!"[47] هو من قبيل التواضع الذي عُهد به الهواري لا غير.

وكيف نلصق بالهواري معرّة جهله للعربية، وهو الذي كان مداوما على طلب العلم، لكن في ذات الوقت معروفا بالتواضع، واحتقار منزلته: "وكان سيدي محمد رحمه الله مع هذه

الدرجة العظيمة التي حصلت له في سائر العلوم مداوما على طلب العلم، مُكثرا من تعليمه وتعلمه، معرضا على النظر إلى علمه أ؛عمله... وأنه كان يحتقر علمه ولا يرضى بعمله".[48]

لقد تعددت المهام والخدمات التي قدمها الهواري إلى سكان مدينته خاصة ومجتمع المغرب الأوسط عامة، من خلال النشاطات المكثفة التي قام بها داخل زاويته أو خارجها مثل دروس الوعظ والإرشاد التي كان يلقيها، ومحاولته تبسيط تعاليم الدين الإسلامي، وحرصه على التشبث بقِيَمه العليا، وإصلاح ذات البين، والإحسان إلى الناس الذين كانوا يلجأون إليه في الأوقات العصيبة.

واستمر هذا الدور مع عدد من تلامذته الذين واصلوا رسالته من بعده، ونذكر منهم على وجه الخصوص أمين سرِّه، وخليفته من بعده إبراهيم التازي [49] بالإضافة إلى أبي الحسن علي التالوتي (ت 895هـ) الذي كان كثير المطالعة لكتاب أستاذه "السهو والتنبيه" تبركا به[50] وآخرين من أمثال عبد الرحمن المقلاش، والشيخ المشرفي[51] وابن مخلوف المزيلي (ت 868هـ) وبختي ابن عياد[53].[52] (القرن التاسع الهجري).

هذا ما احتفظت به المصادر، ومن الأكيد أن الهواري لم يترك هذا العدد المحدود من التلاميذ، وهو الذي قضى فترة طويلة من حياته مُدرّسا ومُربيا.

وتتفق جُلّ المصادر التي أرّخت لحياة محمد بن عمر الهواري، أن وفاته كانت بوهران يوم السبت 2 ربيع الثاني سنة 843هـ.[54] ونرى أن كلاّ من صاحب الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، وصاحب طلوع سعد السعود – الذي نقل عن الأول– قد أخطآ حينما قدّرا عمر الهواري زمن وفاته باثنين وسبعين سنة.[55] والأصح أنه ناهز الاثنين والتسعين سنة، على اعتبار أن تاريخ ولادته يعود إلى سنة 751هـ.

وتُؤكد دلائل عديدة، أنّ قبر الهواري موجود بمدينة وهران[56]، على خلاف بعض الإشاعات التي روجت لمدفنه بمناطق أخرى خارج مدينة وهران. ولقد استعرض محقق كتاب

"طلوع سعد السعود" الدكتور يحي بوعزيز عدة روايات لقبور مفترضة للهواري[57]. ولقد تحوّل قبر محمد بن عمر الهواري منذ ذلك التاريخ إلى أحد أكبر المزارات في مدينة وهران، وقرن اسمه بهذه المدينة، كما هو حال أبي مدين مع تلمسان.

الهوامش :

1- ابن صعد، روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، المكتبة الوطنية، الجزائر، المخطوط رقم 2596، و2 ظ.

2 - أثبت هذا النسب كلاّ من: - أبي راس الناصري، كتاب عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، الجزء الأول، مخطوط رقم 3327، المكتبة الوطنية، الجزائر، و21و. وابن سحنون الراشدي، الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق المهدي البوعبدلي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1973، ص 433. -

3- النص الكامل لهذا النسب أورده كما يلي: "سيدي محمد بن عمر بن عثمان بن عياشة بن سيد الناس بن أحمد بن محمد بن علي ابن الأمير آمغار بن أبي عيسى بن محمد بن موسى بن سليمان بن موسى بن محمد بن موسى بن عيسى بن محمد بن موسى بن سليمان بن محمد بن الحسن السبط ابن علي بن أبي طالب"، أنظر: الزياني محمد بن يوسف، دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تحقيق المهدي البوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1398 هـ/1978م، ص 37.

4 - مغراوة: " هؤلاء القبائل من مغراوة كانوا أوسع بطون زناتة وأهل البأس والغلب. .. وكانت مجالاتهم بأرض المغرب الأوسط من شلف إلى تلمسان إلى جبال مديونة وما إليه..." ابن خلدون عبد الرحمن، ترجمان العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المجلد السابع، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983، ص 50. أما هوارة فيذكر عنهم ابن خلدون عبد الرحمن أنّ لهم بطون عديدة، وهم ينتمون إلى البرانس بإجماع نسّابة العرب والبربر "ولد هوار بن أوريغ بن برنس" وعدّد من بين بطونهم بني نبه، وأوريغ وبني كهلان وغيرهم.

أما هوارة الذي استوطنوا بلاد المغرب الأوسط فذكر بشأنهم: "ومن أشهرهم بالمغرب الأوسط أهل الجبل المطل على البطحاء، وه؛مشهور باسم هوارة، وفيه من مسراتة وغيرهم من بطونهم، ويعرف رؤساؤهم من بني إسحاق. وكان الجبل من قبلهم فيما زعموا بني يلومين، فلما انقرضوا صار إليه هوارة وأوطنوه..." - ابن خلدون عبد الرحمن، المصدر السابق، المجلد السادس، ص 282 - 284، ص 292.

وذكر الحميري محمد بن عبد المنعم بخصوص قلعة هوارة ما يلي: "بالمغرب بقرب تاهرت، وهي قلعة منيعة في جبل خصيب فيه بساتين وثمار وأشجار ومزارع وأعناب، وتحتها فحص طوله نح؛أربعين ميلا، يشقه نهر سيرات ويسقي أكثر

أرضه فسمي ذلك الفحص "سيرات" باسم النهر..."، الحميري محمد بن عبد المنعم، كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، **1975** ، ص **470**.

5– ابن سحنون الراشدي، المصدر السابق، ص **434**.

6– راجع رأي الدكتور عبد الحميد حاجيات: "سيدي محمد الهواري، شخصيته وتصوفه "، مجلة الثقافة، العدد الثامن والثمانون، **1985**، ص **78**.

7– أورد ابن خلدون اسم هذه البلدة وهو يصف ممر وادي شلف بقوله: "ويمر في وادي شلف بني واطيل النهر الأعظم... ثم يمر مغربا ويجتمع فيه سائر أودية المغرب الأوسط مثل مينا وغيره إلى أن يصب في البحر الرومي ما بين كلميت؛ومستغانم". ابن خلدون عبد الرحمن، المصدر والجزء السابقان، ص **203 – 204**.

– ووصفها المهدي البوعبدلي في هامش الصفحة **435** من كتاب الثغر الجماني بقوله: "مدينة أثرية تعرف بالسور، قرب عين تادلس، ولاية مستغانم".

8– د/ يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الجزء الثاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، **1995**، ص **211**.

9– ابن صعد، روضة النسرين، المخطوط السابق، و**4** و.

10– ابن صعد، نفس المخطوط، و**3** و–ظ.

11– ابن صعد، نفس المخطوط، و**4**و.

12– ابن صعد، نفس المخطوط، ، نفس الورقة.

13– ابن صعد، نفس المخطوط، و**7**و.

14– د/عبد الحميد حاجيات، المرجع السابق، الصفحة السابقة.

15– ابن سحنون الراشدي، المصدر السابق، ص **443**.

16– راجع قصة أبي مدين شعيب والولي أبي يعزى مثلا: ابن الزيات التادلي أبو يعقوب، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، **1984** ، ص **320 – 321**.

17–: "كان واحد قطره في حفظ مذهب مالك، متفننا في المعارف والعلوم، جمع بين العلم الغزير، والدين المتين، وتخرّج بين يديه جماعة من الفضلاء الأئمة كالإمام عبد الرحمن الوغليسي ونظرائه. وكان يطلق عليه فارش السجاد، لكثرة صلاته، وكان كثير الصوم، والصدقة – أعماله كلها سرّا، وكان على طريق السلف الصالح في الاتّباع، كثير التواضع، جميل العشرة، صبورًا على الاشتغال، حسن التعليم. وله تعليق على "بيوع الأجال" من مختص ابن الحاجب، وغير ذلك..." ابن فرحون المالكي إبراهيم بن نور الدين، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنّان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، **1417**هـ/**1996**م، ص **138**.

18- هو خلف بن أبي القاسم أبو القاسم الأزدي المعروف بالبراذعي: "من كبار أصحاب أبي محمد بن أبي زيد، وأبي الحسن القابسي: من حفاظ المذهب له فيه تآليف منها: كتاب التهذيب في اختصار المدونة... وقد ظهرت بركة هذا الكتاب على طلبة الفقه، وسَمَوْا بدراسته وحفظه، وعليه معوّل الناس بالمغرب والأندلس... ومن تآليفه أيضا: كتاب "التمهيد لمسائل المدونة"... وكتاب: "الشرح والتمامات لمسائل المدونة" ..." ابن فرحون المالكي(ت 799هـ) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 182.

19- ابن صعد، روضة النسرين، المخطوط السابق، و7 – و–ظ.

20- ابن مريم التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تقديم عبد الرحمن طالب ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 232، التنبكتي أحمد بابا، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج (طبع على هامش كتاب الديباج المذهب لابن فرحون)، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص303.

21- "...وكان مجلسه أعظم المجالس بفاس يحضره الفقهاء والصلحاء والمدرسون وحفاظ المدونة، وتحضر من نسخها بيد الطلبة ما يقرب من الأربعين. وكانوا له إدلال عجيب في إقراء التهذيب... ولا رأيت في الفقهاء أعظم تعظيما للشيخ أبي يعزى، وكان في أكثر مجالسه يذكر لنا ما تبدّى من أحواله ويشير أن ما ثم في الأولياء مثله. وكان يحكي عنه في باب زكاة الحرث أنه إذا حرث يخرج للضعفاء تسعة أعشار ويتمسك بالعشر..." ابن قنفذ القسنطيني أبو العباس أحمد، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، مطبعة أكدال، الرباط، 1965، ص 25. أنظر كذلك: التنبكتي، المصدر السابق، ص 342 – 343.

22- " قال ابن الخطيب في الاحاطة: هذا الرجل صدر من صدور عدول الحضرة الفاسية، وناهض عشهم، فقيه نبيل، مدرك جيّد النظر، شديد الفهم، ولّي القضاء بجبل الفتح، متصفا فيه بجزالة وانتهاض، وحج واجتمعت به في المدينة النبوية. وله شرح مسائل ابن جماعة في البيوع شرحا مفيدًا. وذكر لي بعض الطلبة أنه شرح قواعد الإسلام للقاضي عياض. وتوفي رحمه الله بعد الثمانين وسبعمائة" ابن فرحون المالكي، المصدر السابق، ص 105. وذكر ابن قنفذ أنه توفى سنة 779هـ. المصدر السابق، ص78.

23- ابن صعد، روضة النسرين، المخطوط السابق، و9 و–ظ.

24- ابن صعد، المخطوط نفسه، و10و.

25- الزياني محمد بن يوسف، المصدر السابق، ص 38.

26- المزاري بن عودة، طلوع سعد السعود، تحقيق يحي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، الجزء الأول، ص 69.

27- د/ يحي بوعزيز، المرجع السابق، ص 212.

28- ابن صعد، المخطوط السابق، و10ظ.

29- "عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن أب؛الفضل، زين الدين، المعروف بالحافظ العراقي: بحاثة من كبار حفاظ الحديث، أصله من الكرد، ومولده في رازنان (من أعمال إربل) تحول صغيرا مع أبيه إلى مصر... من كتبه "المغني عن حمل الأسفار في الأسفار – ط" في تخريج أحاديث الاحياء، ؛"نكت منهاج البيضاوي" في الأصول ؛"الذيل على الميزان" ؛"الألفية – ط" في مصطلح الحديث، وشرحها و"فتح المغيث_ط" و"التحرير_خ" في أصول الفقه..." خير الدين الزركلي، الأعلام (قاموس تراجم)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1995، المجلد الثالث، ص 344 – 345.

30- التنبكتي، المصدر السابق، ص 303.

31- ابن صعد، روضة النسرين، المخطوط السابق، و10ظ.

32- ابن صعد، نفس المخطوط، و10ظ – و11و.

33- د/ عبد الحميد حاجيات، المرجع، ص 79.

34- ابن صعد، المخطوط السابق، و12ظ.

35- ابن صعد، نفس المخطوط، و14و.

36- ابن صعد، نفس المخطوط، و14ظ.

37- ابن صعد، نفس المخطوط، و15ظ.

38- ابن سحنون الراشدي، المصدر السابق، ص 443.

39- وردت هذه المنظومة (تذكرة السائل) بعنوان "تبصرة السائل". راجع ابن صعد، المخطوط السابق، و76

40- د/ عبد الحميدحاجيات، المرجع السابق، ص 79، عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الاسلام حتى منتصف القرن العشرين، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1971، ص 173.

41- اعتبر الدكتور مختار بوعناني مسألة جهل الهواري للعربية مردودة، وغير ممكنة، لاعتبارات عديدة منها سعة ثقافته، وتعدد مشائخه، والمعاهد التي درس بها، وإجازاته العديدة. راجع هذا الموقف ضمن المحاضرة التي ألقاها في ملتقى حول تاريخ مسيرة علماء وهران العلمية والوطنية المنعقد بوهران يومي 29 – 30 سبتمبر 1997 بعنوان: "الإمام الهواري وكتاب السهو" ص 33 – 36. المحاضرة رقنت ووزعت على الحاضرين.

42- ابن صعد، روضة النسرين، المخطوط السابق، و59.

43- ابن صعد، نفس المخطوط، و61و.

44- ابن صعد، نفس المخطوط، و58ظ.

45- ابن مريم، المصدر السابق، ص 229، التنبكتي، الصدر السابق، ص 304.

46- لم نتمكن من تحديد فترة حياته (مولده أو وفاته لكن مادام أنه معاصرا للهواري فهو من أهل القرن التاسع الهجري).

47- ابن مريم، نفس المصدر والصفحة، التنبكتي، نفس المصدر والصفحة.

48- ابن صعد، المخطوط السابق، و60و.

49- ابن مريم، المصدر السابق، ص 228.

50- التنبكتي، المصدر السابق، ص 304، الزياني، المصدر السابق، ص 39.

51- عثرنا على شخصية تدعى الطاهر المشرفي، تعود إلى العهد العثماني في الجزائر، ومما جاء في تعريفها: "الطاهر بن عبد القادر بن عبد الله ابن محمد المدعو ابن دحو المشرفي المعسكري، العلاّمة الجليل، قاضي وهران ودفينها على عهد الترك، وشارح "النصيحة الزروقية..." أنظر: عبد الحي ابن عبد الكريم الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، إعتناء إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، المجلد الأول، ص 466. وهو غير الشيخ المشرفي الذي ذكر في المتن.

52- كل ما عثرنا عليه أن هذه الشخصية مدفونة قرب بلدة بوتليليس إلى الغرب من وهران على بعد حوالي 30كلم، عليها قبة، وهي مزار لسكان المنطقة وضواحيها.

53- د/ مختار بوعناني، المرجع السابق، ص 24.

54- ابن صعد، المخطوط السابق، و94ظ، ابن سحنون الراشدي، المصدر السابق، ص 448، المزاري، المصدر السابق، ص 71.

55- أنظر كلا من: ابن سحنون الراشدي، المصدر السابق، الصفحة السابقة، والمزاري، المصدر السابق، الصفحة السابقة.

56- ابن سحنون الراشدي، المصدر السابق، الصفحة السابقة، الزياني، المصدر السابق، ص 42

57- راجع المزاري، المصدر السابق، هامش صفحات 71، 72، 73.

الكولون الفرنسيون والتعليم الفلاحي في الجزائر.

أ / عبد القادر حلوش*

عندما تبنت الإدارة الفرنسية سياسة تعليمية[1] بعد تغييب طويل للحياة الثقافية، تحرك الكولون الفرنسيون ممثلين في صحافتهم المتطرفة لعرقلة هذا المشروع- رغم طابعه التجهيلي والاستعماري- الذي دافع عنه الجمهوريون منذ 1871م بحماس شديد بتأسيسهم للمدرسة الجزائرية القادرة على تحقيق الإدماج وربط الجزائر[2] بفرنسا في جميع المجالات، مطالبين في المقابل بإقامة التعليم الفلاحي الذي يخدم مصالحهم ومصالح المستعمرة القائمة أساسا على استغلال البلاد والعباد.

الحقيقة أن الكولون لم يكونوا يرضون لا بالتعليم النظري ولا التطبيقي الذي شددوا عليه في مطالبهم، وهذا الموقف من الكولون ليس إلا محاولة منهم لإخفاء رفضهم المطلق والكلي لتعليم الجزائري مهما كان نوعه واتجاهه، وقد عبروا عن هذا الرفض في مناسبات عديدة وقدموا لذلك حججا متعددة، عنصرية، مالية سياسية تقليدية.

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بقسم التاريخ، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس.

لقد اشتدت مطالب الكولون وإلحاحاتهم لفرض التعليم التطبيقي والفلاحي خاصة أواخر القرن التاسع عشر لأن الكولون يحتكرون الأرض، ويستغلون ثرواتها الزراعية، ويريدون في النهاية استغلال أصحاب هذا أنفسهم بتشجيعهم للأعمال الفلاحية حتى يتسنى لهم السير قدما في هذا المجال الذي يعتبر مصدر رزقهم الأول في الجزائر .

وبعد إلحاح الكولون على هذا النوع من التعليم ومعارضتهم المطلقة للتعليم النظري الذي تبنته الإدارة الفرنسية (الجمهوريون) بهدف خلق وسط[3] مشبع بالثقافة الفرنسية وقادر على توظيفها لجر السكان الجزائريين في هذا المسار والمنحى الذي يخدم الإدارة الاستعمارية في مجمله، وبالتالي الإسهام التغلغل الاستعماري استطاعوا (الكولون) تحقيق مطالبهم باتجاه برامج 1898م التي تعرضيهم، أي إدراجهم لمواد تطبيقية في مادتها العلمية، والملاحظ أن المدرسة الفرنسية في الجزائر كانت ذات اتجاهين متعارضين أو بالأحرى كانت توجد مدرستان: مدرسة نظرية من وحي الجمهوريين، وأخرى تطبيقية بإيعاز من الكولون، واستمر الصراع بين هاتين المدرستين إلى أن تغلبت المدرسة "الكولونيالية " التي استطاعت أن تخضع التعليم الموجه للجزائريين إلى إرادتها وإشرافها، بعد أن تم استحداث الوفود المالية **Délégations Financières** واستغلال مزنية الجزائر عن المتروبول، الشيء الذي يعبر بدون شك عن فوز الكولون في تسيير دفة أمور المستعمرة إلى الوجهة التي ترضيهم، خاصة وأنهم يعرفون خفاياها وأسرارها لأنهم يعيشون فيها بخلاف الجمهوريين الذين كانوا يوجهون سياستهم الاستعمارية والتعليمية خاصة من باريس عن واقع الجزائر.

وإذا كانت وسائل كل مدرسة تختلف عن الأخرى باعتماد الأولى على الجانب النظري والثانية على الجانب التطبيقي مظهريا، فإنهما يلتقيان ليصبا في النهاية في غاية واحدة مشتركة، هي القضاء على العنصر الوطني وإخضاع الجزائر لسيطرتهم الكاملة [(4)] والتعليم اليدوي أو المهني أو الفلاحي الذي به الأوربيون في الجزائر لايفهم منه التعليم الذي يساعد العنصر

الوطني (الجزائري) في الحصول على مهنة أو اكتساب حرفة ترفعه إلى مستوى الحرفيين والتجار الأوربيين بقدر ما هو في حقيقته محاولة من الكولون لتكوين يد عاملة محلية وجاهلة تملك المبادئ الأولية البسيطة في الثقافة، وتستطيع من خلالها موازنة ومنافسة، بل وتحدي اليد العاملة الأوربية في المستعمرة المتكون أساسا من الأسبان والإيطاليين التي لاتقبل بيع طاقتها الإنتاجية بأثمان زهيدة.

إلى جانب ذلك فهذه اليد العاملة الأوربية لا يمكن أن تقبل بمستواها الاجتماعي والاقتصادي المتدني بالمقارنة مع الفرنسيين، بل كانت دائما لا تتساوى مع المواطن الفرنسي في الحقوق والواجبات، ومن هنا فالتعليم التطبيقي الذي نادى به الفرنسيون هو الذي يهدف إلى تطوير الفلاحة في الجزائر على أكتاف الجزائريين وبسواعدهم لصالح الأقلية من الكولون، وذلك بتشجيع منتوجاتهم الزراعية " التصديرية " إلى الميتروبول وتحقيق الأرباح المادية.

كما أن وجود طبقة عاملة وطنية رخيصة يساهم على المدى البعيد في تشجيع الهجرة الأوربية إلى المستعمرة الجزائرية، وتثبيت السيطرة (الكولونيالية) على مقدرات البلاد الإقتصادية لأن الكولون لا يمكنه الإستفادة من الأرض بشكل جيد ومثمر في غياب العنصر المحلي الذي يمثل أحد ركائز نجاحه وتقدمه. كما أن وجود العامل الجزائري أو بالأحرى الفلاح الجزائري في هذه المعادلة الإنتاجية لا يعدو أن يكون مساهمة في تحسين وتطوير قدراته العملية بقدر ما يهدف هذا النوع من التعليم أساسا إلى دمج الأوربيين في هذا الصراع لاستغلال الأرض الجزائرية والتمسك بها، وذلك بتشجيعهم على البقاء في الجزائر واتباع سلوك أجدادهم في استثمار الأرض واستغلال خيراتها، خاصة وأن هذه الفترة شهدت اهتمام أبناء الأوربيين بمتابعة الدراسات الثانوية والعالية[5] في الجامعات والعدول عن الفلاحة والأرض. وبهذا فالتعليم الفلاحي يخص الأوربيين وأبنائهم وحدهم قبل أن تكون لخدمة الجزائريين، واهتمامه بالجزائري لا يكون بالقدر الذي يربطه دائما بالكولون كعامل إنعاش

للإقصاد الأوربي حتى لا يشكل هؤلاء الفلاحون "بروليتاريا أهلية" تصبح خطرا كبيرا على نفوذهم وتهدد مستقبل المستعمرة بأكملها، وذلك إدراكها لعلاقات الإنتاج الإستغلالية التي تربط الأوربيين بالجزائريين. ولم يخف الأوربيون ذكر الفائدة التي يجنونها من وراء تطوير التعليم الفلاحي بقولهم: "إن تطوير التعليم المهني الفلاحي لدى الأهالي يعني خدمة مصالحهم ومصالحنا، ولكن سيكون لصالحنا أكثر من مصالحهم"[6].

إلى جانب ذلك، ومن خلال اعتماد التعليم الفلاحي يستطيع الكلون الأوربيون تحقيق غاية وميزة أخرى تكمن في إبعاد الجزائريين عن الإحتكاك والإتصال بالمدن والمراكز الحضرية والعمل بها. فكثير ماظهرت احتجاجات الأوربيين المسيطرين على مقدرات المدن الجزائرية الرئيسية والبلاد برمتها ضد المنافسة التي يبديها الجزائرون إذا ماتابعوا تعليمهم النظري، للسيطرة على بعض الوظائف في الميادين الإجتماعي والإقتصادي في المدن كالعمل في التجارة والوظائف الثانوية في الإدارة الفرنسية (كتاب ترجمانات، شواش...) وفي التجارة في المؤسسات الصناعية والنقل والسكك الحديدية وغيرها. ومن هنا كان موقف الأوربيين رفض المدرسة النظرية (مدرسة جون مير) للجزائريين بدعوى أنهم سيصبحون متنصلين، أي يتركون قراهم ودواويرهم للتوجه إلى المدن قصد البحث عن شغل أو عمل يضمن قوتهم. فكاما عرض موضوع تعليم الجزائرين للتداول بشتى أنواعه وأشكاله، والنظري منه خاصة، طرح هؤلاء الأوربيون فكرة "التنصل"**Déclassement**.

ويعتقد الأوربيون أن ظاهرة "التنصل" الخطيرة على مناصبهم ومستقبلهم في المدن والمستعمرة بأكملها، لايكمن معالجتها إلا بتطبيق التعليم الفلاحي الذي يعمل على ثبيت الجزائري قي الحقول والأرياف، وذلك لوضع حد "للتريف الريفي" على المدن الأوربية وإبعادهم (الجزائريين) عن النشاطات الإقتصادية والإجتماعية التي صنعت ثورة الكولون لكنها ظلت من احتكارهم لوحدهم. وإذا كان التعليم اليدوي والتطبيقي عامة في المدارس

الفرنسية يرجع إلى سنة 1882 م، فإن الأقسام "الأهلية" الخاصة بالجزائريين لم تعرف هذا النوع من التعليم إلا أواخر القرن التاسع عشر، بالرغم من أن الجزائريين أنفسهم لم يكونوا أبدا معرضين للتعليم الذي يضمن مناصب شغل[7]. فمن 1889 إلى 1901م طالب أعيان منطقة القبائل مثلا بإعطاء أبنائهم التعليم المهني، لأن التعليم النظري أصبح لايناسبهم ولا يجلب لهم الفائدة مادام أنهم لا يستطيعون الإلتحاق بالوظائف الإدارية في المستعمرة ولا احتكار الأوربيين لها (لأنه مستعمرة استيطان) ورفضهم لأن يتولى العنصر الوطني مثل هذه المهام[8] وكثيرا ماقدم أولياء التلاميذ للأسباب التي شرحناها "ما الفائدة من معرقة مرتفعات الهيمالايا ووجود جان دارك؟، لانريد أن نجعل من أطفالنا علماء[9]. وفي 1901م تأسست خمسة أقسام للتعليم اليدوي أضيفت إلى الأربعة الموجودة سابقا [10] وفي هذا الشأن أكد المستشار العام لمدينة بجاية أنه من الخطأ تأسيس مدراس أهلية، وأن الحل يكمن في "تعليم نظري مادي"، ويقصد به التعليم المهني. وللوصول إلى تحقيق هذا النوع من التعليم طالبت الوفود المالية، الناطق الرسمي للكولون بنقل إدارة المدارس الأهلية من مدير التربية جون مير وتحويلها إلى البلديات، ولكنه عارض هذا المشروع "الكولوني" معتبرا إياه بأنه عبث صبياني عندما طالبه وزير التربية والتعليم الفرنسي في 1898م بتغيير برامج المدارس الأهلية لإعطائها "طابعا تطبيقيا وأكثر خصوصية" نزولا عند رغبة الكولون، خاصة بعد استقلال في تسيير شؤون المستعمرة. وخلاف ذلك كان مدير التربية جون مير الذي يعكس فكر الجمهوريين، يركز على الجانب النظري الذي يعقد على تدريس اللغة الفرنسية فبعض المواد المبادئ الأولية، قصد تكوين "نخبة" مثقفة مشبعة بالثقافة الغربية مقام الأوربيين في فرض الهيمنة الاستعمارية لقدرتها على اختراق جدار الأسر والقبائل لأنها تمثل أحد أطرافها. والواقع أن كلا من الجمهوريين والكولون كان يدافع عن مشروع استعماري واضح المعالم. وإن اختلفا في طرق ووسائل تجسيده وتطبيقه. فالأول من خلال جانبه النظري، أما الثاني فمن جانبه التطبيقي.

وإذا كانت برامج سنة 1898م قد أولت اهتماما واضحا بالأمور التطبيقية والجوانب اليدوية في البرمج التعليمية للمدارس الأهلية، إلا أنها لم تستطيع أن تغير من الطابع النظري للتعليم الجزائري. فلم ينل التعليم التطبيقي في هذا البرامج سوى ساعتين ونصف في القسم الإبتدائي وثلاث ساعات في القسم المتوسط[11]. وكانت أصوات الكولون تطالب في كل مناسبة بتطبيق التعليم المهني والفلاحي على الخصوص، وذلك للفلاحين بتاريخ 1898/12م طالب هذا الأخير أولا بتمويل قسم نظري من التعليم الموجه للجزائريين على قسم تطبيقي ليصبح مهنيا وأكثر من ذلك فلاحيا، واقترح من جانب آخر تكويـــن "ممرنين خاصين" يتولون إعطاء التعليم التطبيقي لاغير ويكلفون بتعليم التلاميذ الطرق الفلاحية ويشرحون للفلاحين بعض المبادئ حول الفلاحة بشكل عام، بمعنى جعل المدرسة والمحيط في خدمة الفلاحة. كما أصبح التعليم الفلاحي يشكل فرعا مستقلا تحت إدارة المفتش رولان **Roland** لتخريج اليد العاملة المحلية قصد تنشيط الفلاحة الأوربية وبموجب ذلك تأسست بعض المدارس الفلاحية[12] في كل من تاوريت، اولاد ميمون، عمي موسى، مازونة، مدرسة بن شكياو **Ben chicao** التي يتم فيها إعطاء التعليم الابتدائي الفلاحي. ولم يكن هذا النوع من التعليم الذي دافع عنه الكولون بكل قوة يهدف إلى الإلمام بجميع أوجه الحياة الفلاحية، وإنما ارتكز على تكوين فلاحين محليين مختصين في أعمال الكرمة التي كانت إلى هذه الفترة من اختصاص واحتكار المزارعين الأسبان الذين غزوا المنطقة الغربية للبلاد.

وكان الإقتصاد الأوربي في الجزائر قد بدأ يهتم بغرس الكرمة لتصدير خمورها إلى الميتروبول، ومنافسة الجنوب الفرنسي الغني بهذه الزراعة. وبات واضحا أن التعليم في الجزائر مرتبط ارتباطا وثيقا بضرورات الإستعمار وما تمليه المصالح الأوربية دون أدنى مراعاة لحق الجزائريين في التعليم والتكوين.

ولما كانت الصناعة وثيقة الصلة بالفلاحة فقد عرفت هي الأخرى ركودا صارخا باستثناء بعض المدارس التي أسستها الإدارة الفرنسية لتعليم الأطفال الجزائريين بعض الصنائع المحلية في بلاد القبائل.[13] والعاصمة وتلمسان، حيث يتلقى الطلبة وبعض الطالبات صناعة الخزف ونسيج الزرابي والتطريز على الجلد والخياطة، فإننا نجد المدارس الصناعية تكاد تكون خالية من العنصر الوطني. وينتشر التعليم الصناعي الإبتدائي الرسمي بواسطة مدرسة التعليم الصناعي بمدينة دلس التي تأسست عام 1880م، والغاية منها تكوين صناع أوربيين. أما التعليم الثانوي الصناعي فيعطي بواسطة (المدارس التطبيقية الصناعية) وهي ثلاث مدارس: الجزائر وقسنطينة ووهران وحظ الجزائريين فيها معروفا. غير أن التعليم العالي الصناعي العالي في الحراش، وله أهمية كبيرى، وينال المتخرج منه شهادة مهندس، إلا أنه يخص أبناء الأوربيين وحدهم. أما الأعمال التجارية فكانت من احتكار بعض الأيدي الأوربية في حين ظل الجزائريون وأبناءهم عرضة للشقاء والبؤس ومعرضين للأمراض والفقر في شوارع المدن وقراها.

والواقع أن الكولون الذين يعبرون عن الشعور العام للمستعمرة، وإن لم يكونوا هم الأسياد الحقيقيون لها، فكانوا دئما معارضين لتعليم الجزئريين سواء كان تعليما نظريا أو تعليما تطبيقيا، بل أن "فيتوهاتهم" مست كل ما من شأنه الرفع من مستوى الجزائريين وخدمتهم.

الهوامـــــش:

1- يعد قانون فبراير 1883 م البدية الفعلية لتنظيم في الجزائر، في حين ظلت فترة خمسين سنة السابقة عبارة عن محاولات وسياسات فاشلة للوصول إل وضع تعليم لا يغضب الأوربيين ويحقق بعض طموحات الجزائريين في التعليم والتكوين، لكن قانون 13 فبراير طبق على الجزائريين من جانبه التجهيلي حيث ظلت نسبة تمدرس الجزائريين جد ضئيلة عند الذكور ومنعدمة تماما عند الإناث.

2- يعد المعلم آخر الحلقة في العملية الإستعمارية التي افتتحت فرنسا فصولها بالجندي والفلاح لطمس الشخصية الجزائرية وربطها بشخصية مغايرة عنها شكلا ومضمونا. فالغزو الثقافي هو استكمال للغزو العسكري الذي باشرته منذ 1830 م.

3- بعد ثورة المقراني لعام 1871 م قام معارضو تعليم الجزائريين بإغلاق معظم المدارس العربية الفرنسية التي أنشأها مراسيم 1850 م بدعوى أن تلامذها كانوا من جملة المشاركين في الثورة، إلى جانب ذلك كان الإحتلال قد شرد ذوى الفكر والرأي وشتت العائلات المتنفذة والخيام الكبرى التي كانت تلعب دور الوسيط بين المجتمعين: الجزائري والأوربي. وأمام هذا الفراغ الذي تركه هؤلاء فكرت إدارة الإحتلال في بديل تكونه على طريقتها وبأسلوبها وتشبع بثقافتها الغربية، فكان هذا البديل هو ماعرف في الأدبيات الإستعمارية بجماعة "النخبة".

4- بالرغم من اختلاف الطرفين (الجمهوريون والكولون) في الكثير من أمور المستعمرة، إلا أنهما كان يعودان إلى الإئتلاف والتحالف عند ظهور الخطر الوطني كما اعتادوا على تسميته.

5- Borgeand, G.H: De l'enseignement agricole en France et en Algérie ,1882, p5.

6- Bulletin de l' enseignement, n° 146, p89.

7 - Bulletin de l enseignement des indigènes, supplément , 1893, p.14.

8- الواقع أن التعليم النظري كان من جانب آخر يحرم الفلاحين من مساعدة أطفالهم، فلهذا طالبوا بالتعليم الفلاحي دون النظري

09- Ageron ,CH R. Les Algériens Musulmans et la France t. II p. 932

10 - بموجب المادة من مرسوم 1892/10/16، أوكلت هذه الأقسام، إلى مدريسن– عمال Maîtres ouvriers ، أو إلى ممرنين يخضعون لرقابة مدراء المدارس الفرنسيين، غير أن هذه التجربة ظلت صعبة التحقيق.

11- إلى جانب ذلك تم استحداث امتحان تطبيقي (تمرين فلاحي أ عمل يدوي) في شهادة الدراسات الابتدائية الخاصة بالجزائرين التي أسسها مرسوم 1883 م.

12- أطلق عليها اسم مزارع – مدارس (écoles–Fermes)، منذ سنة 1892 م فرضت مديرية التربية تخصيص قطعة أرض فلاحية للأعمال التطبيقة.

13- لم يكن الإهتمام الفرنسي بهذه المنطقة دون غيرها من باب الحب لسكانها وإنما لتمرير مشروع خطير يهدف إلى بلبلة المجتمع الجزائري وزعزعة وحدته. للمزيد من الإطلاع أنظر مقالنا حول السياسة التعليمية في منطقة القبائل في العدد الأول من مجلة "أبحاث في التاريخ والتراث " الصادرة عن قسم التاريخ – جامعة وهران– ديسمبر 1996م.

باندونغ، بداية يقظة

د. عبد القادر خليفي *

كانت الحرب العالمية الثانية نكبة على العالم كله، فقد دارت رحاها في عدة مناطق من العالم، في أوربا وشمالي إفريقيا والشرق الأقصى.

وكان طرفاها الدول الكبرى آنذاك: دول الحلفاء ودول المحور، ورغم أن شعوب إفريقيا وآسيا لم تكن طرفا في هذا النزاع، إلا أنها شاركت في هذه الحرب بطريقة أو بأخرى نتيجة تواجدها تحت سيطرة الدول الأوربية الاستعمارية.

فقد سُخِّرت إمكاناتها الإقتصادية والبشرية لصالح هذه الدول، فنهبت منتجاتها ومدخراتها لتموين بها الجيوش المحاربة، كماجند أبناؤها رغما عنهم أو أملا في كسب الحرية والإستقلال بعد نهاية الحرب.

إلا أن نهاية الحرب لم تكن لصالحها. فإذا كانت بعض شعوبها قد حصلت على استقلالها كالهند وباكستان وسوريا ولبنان، فإن بقية الشعوب ظلت ترزح تحت نير الإستغلال والعبودية.

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بقسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران وباحث بمخبر البحث التاريخي " مصادر وتراجم ".

وبدل أن تجازى على ما قدمته من دعم ومساعدة للدول الكبرى خلال الحرب، عوقبت بالتمادي في نهب ثرواتها وسلطت عليها أنواع شديدة من البطش والإرهاب مثلما حدث في الجزائر في ماي 1945.

أما الدول الكبرى فقد تداعت قلاعها وانهارت قواها، بعد أن دمرت بنياتها الإقتصادية وأراضيها الفلاحية وفقدت الملايين من أبنائها، الذين كانوا يمثلون سواعد الجد والتقدم. وتغيرت بذلك موازين القوى، إذا اختفت الدول العظمى من التأثير في الأحداث كفرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا، وحلت محلها دولتان جديدتان هما الولايات المتحة الأمريكية والإتحاد السوفياتي المستفيدتين من الحرب.

لقد توحدت جهود هذه الدول جميعا أثناء الحرب وتجمعت في كتلتين لمواجهة الخطر المشترك، فلما انتهت الحرب انتفت موجبات التحالف، وبرزت موجبات التنافر، وظهر الخلاف من جديد بين نظامين وإيديولوجيتين مختلفتين، الشيوعية بقيادة الإتحاد السوفياتي والرأسمالية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية. وبما أن دول غرب أوربا كانت تعيش مأساتها وتعمل على تضميد جراحها عن طريق مشروع مارشال وغيره، فإن الخلاف احتدم بشكل واضح بين الولايات المتحدة الأمريكية والإتحاد السوفياتي، فسارت كل منهما إلى كسب الأعوان ومناطق التفود على جميع المستويات لحماية النفس ومجابهة الخصم، وظهرت الأحلاف في الشرف والغرب وازداد التوتر، وظهرت بذلك حرب جديدة ليست بالأسلحة وإنما بالجوسسة والدعاية المضادة، وتوسيع مناطق النفوذ وتهديد الدول الصغرى وتشجيع الإنقلابات ضد الأنظمة المعارضة فيها...

وكانت مناطق الصراع الأساسية هي الشرق الأوسط وجنوب شرقي آسيا، فحرصت الولايات المتحدة الأمريكية على كسب هذه المنطقة إلى جانبها وأقامت أحلافا ظاهرها مصلحة هذه البلاد وباطنها محاصرة خصمها الإتحاد السوفياتي من جهة، ومواجهة حركات

التحرر واستغلال ثروات الشعوب الصغيرة من جهة أخرى. وفي هذا المجال وقّعت الولايات المتحدة الأمريكية عقدا دفاعيا مشتركا مع الفلبين (30 أوت 1951 م) ثم معاهدة أخرى مع أستراليا وزيلندة الجديدة (سبتمبر 1951 م) ثم انضمت اليابان إلى هذه المعاهدة في السنة نفسها.

وبعد انتصار ثورة الهند الصينية في 7 ماي 1954م، وقرار مؤتمر جنيف في 20-7-1954م بانسحاب القوات الفرنسية من المنطقة، اتجهت الولايات المتحدة الأمريكية إلى هناك مدعية أنها جاءت لملء الفراغ، وهدد أسطولها السابع حكومة الصين الشعبية بالتدخل دفاعا عن الصين الوطنية.

وفي 8 سيتمبر 1954م أنشأت الولايات المتحدة الأمريكية حلفا ضم ثمانية دول من جنوب شرقي آسيا، اثر معاهدة مانيلا دعي بـ"معاهدة الدفاع الجماعي لجنوب شرقي آسيا." وتحت تأثير الدولة نفسها ظهر حلف بغداد في 4 فيفري 1955 م، الذي ضم أربع دول من منطقة الشرق الأوسط، هي العراق وتركيا وباكستان وإيران وعضوية بريطانيا. والحلف يمثل خطا دفاعيا ضد الكتلة السوفياتية في المشرق العربي.[1]

أما الإتحاد السوفياتي فكان قد استفاد من توسيع مجال نفوذه بضم دول أوربا الشرقية إليه على اثر تحريرها من الإحتلال النازي. وكان ستالين ينوي أن يقيم في شرقي القارة وجنوبها دولا تابعة للإتحاد السوفياتي، مدعوة لأن تقيه من أي عدوان جديد، وسلك الحذر في الخارج، وكان يؤمن بأن الثورة العالمية لا يمكن أن تستمد قواها إلا من الإتحاد السوفياتي، لذا شدد على تبعية الحركات الشيوعية في العالم لموسكو. وهكذا أصبح حلفاء الأمس (و.م.أ/ إ.س) أعداء اليوم، يراقب بعضهم بعضا، ويعززون مواقفهم هنا وهناك لمجابهة محتملة الوقوع، واتسع الخلاف بظهور عدة أزمات كانت في الغالب تهدد الأمن والسلام العالميين.

مؤتمر باندونغ ومواجهة الموقف:

في هذه الظروف، ظروف الصراع والتكالب على مناطق النفوذ وجلب الدول الصغيرة إلى الأحلاف، كان لابد للشعوب الصغيرة أن تستيقظ بإبداء رغبتها في أن تعيش في سلام، بعيدة عن كل صراع، وهكذا اجتمع في شهري أفريل وماي **1954**م رؤساء خمس دول هي: الهند وإندونيسيا وبرمانيا وسيلان (سيريلنكا) وباكستان في مدينة كولومبو (عاصمة سريلنكا) لبحث الوضع في الهند الصينية، وأشاروا إلى أن هناك مواضيع أخرى تشغل بالهم، ثم اجتمعوا مرة أخرى في (بوغور) بأندنيسيا في شهر ديسمبر **1954**، وهناك قرروا الدعوة إلى لقاء يجمع البلدان الإفريقية والأسيوية، ووجهوا الدعوة إلى **25** دولة، على أن يكون اللقاء في إندونيسيا.

وفي الموعد المتفق عليه، أي **18** أفريل **1955**م افتتح المؤتمر في باندونغ بحضور حوالي **600** مندوب، جاءوا من دول مختلفة في إفريقيا وآسيا، قاسمها المشترك هو أنها دول متخلفة خرجت من مرحلة الاستعمار، وهي تعيش نقصا في التغذية والصحة وانتشارا للأمية وتزايدا سريعا للسكان.

جمع هذا المؤتمر مناطق حساسة جغرافيا، مختلفة سياسيا وإقتصاديا، عددها **29** بلدا، بعضها تحرر حديثا وبعضها لم يتحرر بعد من الوصاية الأجنبية. كما أن بعضها لم يكن عضوا في هيئة الأمم المتحدة. أما الدول التي كانت ممثلة في المؤتمر فهي: الهند، باكستان، سيلان، برمانيا، إندونيسيا، أفغانستان، إيران، الفلبين، تركيا، تايلاندا، العربية السعودية، العراق، الأردن، لبنان، سوريا، اليمن، مصر، السودان، ليبيا، ليبريا، أثيوبيا، ساحل الذهب (غانا)، كمبوديا، الصين، اليابان، لاووس، نيبال، الفيتنامان، أما الملاحظون فتمثلت وفودهم في بلدان المغرب العربي الثلاث وقبرص ومفتي فلسطين.

وقد ترأس المؤتمر الوزير الأول الإندونيسي الذي أصبح رئيس أهم لجنة، وهي اللجة السياسية، كما ترأس اللجنتين الأخريين وزيران إندونيسيان أيضا (لجنة التعاون الثقافي ولجنة التعاون الإقتصادي).

المداولات:

افتتح الرئيس الإندونيسي أحمـــد سوكارنو المؤتمر بخطاب اقترح فيه على دول إفريقيا وآسيا شعار "عِش واتركه يعيش" و"وحدة في الاختلاف"، ثم تلاه المندوب الإندونيسي الذي أوضح أن مصادر النزاع هي الاستعمار والعنصرية وانخفاض مستوى المعيشة. أما بقية المندوبين فقد توالوا على منصة الخطابة بعد ذلك خلال ثلاث جلسات، دعوا فيها إلى العمل على إبعاد شبح الحروب، وانتقد بعضهم (حق الفيتو) المعمول به في مجلس الأمن بالأمم المتحدة.

وأهم الشخصيات التي حضرت المؤتمر هي:

1- *الرئيس الهندي نهرو*: حامل نظرية اللاعنف التي حمّله إياها المهاتما غاندي، هذه الفكرة التي أثرت على الأحداث والتي دعت إلى عقد المؤتمر، وهي نفسها التي ستقود الدول الكبرى إلى مؤتمر جنيف تحت شعار: التعايش السلمي.

إن نهرو لم يكن يريد كتلة ثالثة ولا اتفاقا جهويا، إن ما كان يريده هو الوقوف في وجه الحرب. ويتجلى لنا ذلك من خلال تصريح له بالهند سنة 1954م حين قال: لقد قررنا أنه لوسقطت داهية على العالم فإن علينا أن ننقذ جزء منه، ولذلك فقد أعلنّا أن الهند لن تشترك في أية حرب، وأملنا أن تعمل الدول الأخرى بآسيا على أن تبقي على نفسها، وبهذا يمكننا أن ننشيء منطقة سلام، وكلما اتسعت هذه المنطقة تراجع خطر الحرب.

2 – *شوان لاي*: الوزير الأول لدولة الصين الشعبية (الشيوعية) أكبر دولة في عدد السكان، تعرضت بلاده لأنواع بشعة من الإستغلال والقهر من قبل الاستعمار الغربي، وتمكنت من الإنتصار عليه وعلى أعوانه في المنطقة سنة 1949. دافع عن اتجاه بلاده بعد أن تعرضت الشيوعية لهجوم عنيف من بعض المندوبين المتأثرين بالإتجاه الغربي.

3– *جمال عبد الناصر*: من زعماء ثورة يوليو 1952 المصرية، التي أطاحت بالنظام الملكي (الخديوي)، ورئيس الدولة. قال عنه مالك بن نبي إنه "الرجل الذي تتمثل فيه ثورتان: الثورة السياسية التي أعطت مصر الجمهورية، والثورة النفسية التي تعلن في العالم الاسلامي ظهور القيادة الفنية التي تستلهم مقود التاريخ من أيدي القيادات الفوضوية" (فكرة الأفرو– أسيوية، الإهداء). دعا إلى محاربة الاستعمار ومساعدة الحركات التحررية في العالم، كما عرَض المشكلة الفلسطينية أمام المؤتمرين.

وكانت عاصمة بلده القاهرة مقرا لزعماء مغاربيين مطاردين أو منفيين من قبل الدولة الاستعمارية، حيث وجدوا الدعم والمساندة.

4– *أحمد سوكارنو*: رئيس جمهورية إندونيسيا ومؤسس الحزب الوطني الأندونيسي الذي واجه الاستعمار الهولندي، وهو من الداعين إلى عقد المؤتمر. شهدت بلاده استعماراً هولندياً بغيضا. وخلال الحرب العالمية الثانية رفض سوكارنو التعاون مع اليابان التي حلت محل الهولنديين ورفعت شعار "آسيا للأسيويين." هاجم الاستعمار بنوعيه القديم والجديد، ودعا إلى سلام عالمي حقيقي.

وعلى العموم فقد شهد المؤتمر اتجاهين مختلفين: اتجاه يشير إلى الاستعمار الغربي بصفته المتسبب في كل ماحدث في العالم من أزمات، واتجاه ثان وضع الشيوعية في نفس قفص الإتهام مع الغرب. وكانت المواضيع عديدة ومتشعبة، مثل قضية الهند الصينية وشمالي إفريقيا

والأحلاف العسكرية، لذلك كانت المناقشات حادة في أحيان كثيرة، إلا أن التركيز الفعلي انصب حول سياسة توطيد سلم عالمي، وحل المشاكل بالطرق السلمية. (3)

نتـــائـــج المؤتمر:

انتهى المؤتمر في 25 أفريل 1955 م وصدر عنه بيان ختامي تضمن سبعة أقسام هي: التعاون الاقتصادي– التعاون الثقافي– حقوق الإنسان وتقرير المصير– مشكل الشعوب ذات التبعية للخارج– نشر السلام والتعاون الدوليين– تصريح حول التعاون الدولي وتوطيد السلم. بالإضافة إلى وثيقتين، إحداهما عبارة عن مبادرة هندية، والثانية تدين الإجرام العنصري مع الإشارة إلى إفريقيا الجنوبية.

وقد انتهى بلاغ المؤتمر بإيضاح المبادئ العشر التالية:

1– احترام حقوق الإنسان الأساسية طبقا لأهداف ومبادئ الأمم المتحدة.

2– احترام سيادة جميع الدول وسلامة أراضيها.

3– الاعتراف بالمساواة بين جميع الأجناس وبين جميع الأمم صغيرة كانت أم كبيرة.

4– عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى.

5– احترام حق كل أمة في الدفاع عن نفسها فرديا وجماعيا طبقا لميثاق الأمم المتحدة.

6– منع استخدام الدفاع الجماعي الموجه لخدمة المصالح الخاصة بالدول العظمى.

7– عدم استخدام العنف ضد السلامة الإقليمية أو الإستقلال السياسي لأي بلد.

8–تسوية الخــلافات الدولية بالطرق السلمية، سواء بالمفاوضات أو المصالحة أو التحكيم أو التسوية القضائية أو بطرق سلمية أخرى تختارها البلدان المعنية طبقا لميثاق الأمم المتحدة.

9–تنمية المصالح المشركة والتعاون.

10–إحترام القانون والإلتزامات الدولية.

تقييـــــم المؤتمـــــر:

كانت النظرة إلى المؤتمر مختلفة فقد اعتبره البعض مؤتمرا فاشلا، وقال عنه آخرون إنه الحجرالأساســـي لسلم عالمي، وتكلم بعضهم عن الخطر الأسيوي، كما تكلم غيرهم عن الخطر الإسلامي.

والحقيقة أن المؤتمر يعتبر النواة الأولى لاتجاه سلمي جديد، وهو من جهة أخرى عبارة عن يقظة لشعوب تعرضت طويلا للنهب لم تذق فيها طعم الراحة والحرية، وقاست أنواعا من الظلم والميز العنصري والديني، إنه طاقة تفجرت وقلبت كل التقديرات والموازين، وغيّرت استراتيجية الحرب الباردة.

إن رغبة التوسع والسيطرة هي التي فجرت مختلف الأزمات العالمية، فما حادثة أغادير أو حرب البوير أومقتل أحد المبشرين الفرنسيين بالهند الصينية، بل وحتى قيام الحربين العالميتين، سوى ذرائع لتطبيق قانون القوة الذي اتبعته الدول العظمى، لذا فإن فكرة عقد مؤتمر باندونغ والنتائج المنبثقة عنه هي دعم لسياسة سلمية حقيقية في العالم، وإقامة علاقات جديدة بين الأجناس المختلفة التي فرق بينها الاستعمار فترة طويلة.

لقد طالب المؤتمر بتحقيق تعاون اقتصادي وثقافي بين مختلف الدول، ودعا إلى الدفاع عن حقوق الإنسان المهدورة، وعن حق تقرير المصير للشعوب المضطهدة، وخلق سلام وتعاون دوليين، وعبر عن رغبة الشعوب في العيش في سلام دون عنف ودون تسلح ودون أحلاف. إنها مبادئ ضمير قبل كل شيء، تَتَابَع التعبير عنها في كل المؤتمرات التالية التي عرفت بالمؤتمرات الأفرو–أسيوية.

وإذا كانت الدول التي حضرت هذا المؤتمر لم يتجاوز عددها 29 دولة، فإن عددها قد تضاعف إلى أن تجاوز المائة دولة فيما بعد. ولقد توصل هذا التوجه إلى تحرير شعوب

مختلفة في قارات إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية أيضا، وهكذا انكمش الاستعمار وتقلص نفوذه.

أما بالنسبة للجزائر فقد كان مؤتمر باندونغ أول مؤتمر دولي عُرضت عليه القضية الجزائرية وناقشها واتخذ في أمرها قرارات هامة. لذا فإن جبهة التحرير الوطني- آنذاك- استندت على القوة العددية التي تمثلها الدول الأفرو-أسيوية، واعتمادا على أصوات هذه المجموعة "تمكنت القضية الجزائرية أن تُناقش في نطاق الجمعية العامة وأن يسقط جدار الصمت المفروض من قبل فرنسا وحلفائها، وقد أصبحت هذة المجموعة حاملة لصوت الثورة الجزائرية، مما سمح لهذه الأخيرة أن تنبه الرأي العام العالمي وأن يدول النزاع لمواجهة فرنسا."[4]

ولقد تطورت الفكرة الأفرو-أسيوية فيما بعد إلى فكرة عالمية، فكرة عالم ثالث لايرغب في النزاع بل يفضل الحياد وعدم الإنحياز لأي تكتل كان. وهذا ليس معناه التحجر والإنزواء بعيدا عن التغيرات العالمية، بل إن القضية كانت هي قضية الاستعمار.

إن الحياد الإيجابي يعني اتخاذ مواقف صارمة تجاه القضايا المصيرية وإلى جانب الحق دائما عن طريق فضح نوايا الاستعمار، وتدارس نوع الكفاح الممكن للضغط عليه وإجباره على التسليم بحق الشعوب في تحررها وتقريرمصيرها بنفسها.

خـاتمـة:

إن المؤتمرات الإفريقية الأسيوية التي انطلقت من باندونغ وتوقفت في كوناكري، لتستأنف بثوب جديد في بلغراد سنة **1961**، كانت مبادرة من شعوب أرادت إثبات نفسها في عالم سيطرعليه الكبار، وأن تكون سيدة نفسها، وأن تتضامن من أجل ذلك بعد أن كافح أناس قبل ذلك وحدهم.

لقد قالت تلك المؤتمرات: لا للتكتل، لاللحرب، لا للاستعمار. نعم للتعاون، نعم لعالم جديد يسوده السلام والتفاهم.

إن مؤتمر باندونغ هو الذي غرس الفكرة الأفرو–أسيوية التي تحولت فيما بعد إلى فكرة عدم الإنحياز، وغرّس "في شكل مبدإ الحياد نواة لنفسية جديدة للسلام مغيرة مفهومه تبعا لتوجيه عدم العنف، الذي يملي على المرء أن يكون صديقا لجميع الناس ولجميع المباديء." [6].

الهوامـــش:

1- مجموعة من الأسلتذة الغربيين – تاريخ عصرنا،.ترجمة نور الدين حاطوم، دار الفكر، دمشق 1971. ص: 477.

2- لم تحضر دولة اتحاد إفريقيا الوسطى.

3-أنظر: **Audite Guitard ; Bandoeng /Que sais- je /Presses Universitaires de France – Vendôme. 1974**

4-أنظر: **Slimane Cheikh- L Algérie en Armes OPU, Alger 1981 , p 457**

5- دروزيل ج.ب. التاريخ الديبلوماسي، ترجمة نورالدين حاطوم، دارالفكر، دمشق 1978 ، ص.311

6- مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الأسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار القاهرة للطباعة، دون تأريخ، ص.98.

إنتفاضة سكان واحة الزعاطشة عام 1849م من خلال مذكرات الجنرال هيربيون

أ / رابح لونيسي*

لم تتوقف المقاومات والإنتفاضات ضد الاستعمار الفرنسي بنهاية مقاومة الأمير عبد القادر عام **1847م**، فقد ظهرت عدة انتفاضات ومقاومات أخرى ومنها انتفاضة سكان واحة الزعاطشة بالزيبان بقيادة الشريف بوزيان عام **1849م**، لكن للأسف تكاد تنعدم المصادر الجزائرية التي تتحدث عن هذه الثورة شأنها في ذلك شأن الكثير من الانتفاضات الأخرى التي حدثت في نفس الفترة، ويمكن أن يعود ذلك إلى التدمير الإستعماري الكلي للذين شاركوا في هذه الانتفاضات فلم يتسن لهم الكتابة عنها أو لعل هذا يعود إلى غياب روح التدوين لدى شعبنا كما يقول الدكتور أبو قاسم سعد الله[1]، والذي لا زلنا نعاني منه إلى حد اليوم بالنسبة لثورتنا المسلحة في عام **1954م**، ولهذه الأسباب كلها لا يتمكن الباحث في تاريخ انتفاضة الزعاطشة الكتابة عنها دون الاعتماد الكلي على المصادر الاستعمارية، ومن هذه المصادر يمكن لنا ذكر المذكرات التي كتبها البعض من الذين شاركوا في معاصرة الثوار ومنهم ضابط المدفعية باريزي **Pariset** الذي كتب يومياته عن انتفاضة الزعاطشة أنها يوم

*أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بقسم التاريخ – جامعة وهران – وباحث في مخبر البحث التاريخي " تراجم ومصادر ".

6 ماي 1950م وتحمل عنوان "Journal sur l' insurection de zaatcha "، وتقع في 40 صفحة مخطوطة باليد، وتوجد بأرشيف أكس بروفنس وكذلك نجد يوميات أخرى بنفس الشكل وبنفس الأرشيف لقائد أركان الحملة ضد الزعاطشة الجنرال Berthezel، وقد أنها هذه المذكرات يوم 14 ديسمبر 1894م، مثلما يعتمد الباحث أيضا على ما كتبه الكومندان سيروكا seroka عن الانتفاضة من خلال ما نشره عن الجنوب القسنطيني من 1830 إلى 1855م بالمجلة الإفريقية (عدد 56 سنة 1912م)، خاصة وأن سيروكا قد اشتغل طويلا في المكتب العربي ببسكرة حيث كان نائبا لمسؤولها عام 1848م[2] .

لكن أهم المصادر على الإطلاق عن انتفاضة الزعاطشة هي ما كتبه قائد الحملة الجنرال هيربيون Herbillon الذي كان مسؤولا على منطقة قسنطينة أنذاك، وقد نشر كتابه عام 1863م بباريس بعنوان "الثورة في جنوب عمالة قسنطينة وعلاقتها بمحاصرة زعاطشة"(Insurrection survenu dans le sud de la province de constantine - relation du siège de zaatcha - paris 1863)، وقد أعيدت مقتطفات مهمة من الكتاب في مذكراته بعنوان "بعض الأوراق لكراس قديم مذكرات الجنرال هيربيون" وقد نشرها ابنته بعد وفاته عام 1864م[3]، فما دام مذكرات هيربيون وثيقة هامة بالنسبة لانتفاضة الزعاطشة ولا نملك وثائق لجزائريين أو خصوم له تساعدنا على الحكم وإظهار الحقيقة الفعلية، فإنه علينا نقد هذه الوثيقة نقدا علميا والاستفادة منها، ولهذا علينا معرفة الدوافع الحقيقية لكتابته عن انتفاضة الزعاطشة والعوامل المتحكمة في كتابته وأهم محتويات الوثيقة ونقدها ثم استخراج المعلومات أو استنتاجها منها.

1- *دوافع كتابة مذكراته:*

يقول الدكتور أبو قاسم سعد الله عن مذكرات هيربيون بأنها محاولة منه لتبرير "الإرهاب الذي استعمله في زعاطشة"[4]، ولا نرى على ماذا استند الدكتور سعد الله في ذلك ما دام الجميع يعلم مدى تبجح قادة الجيش الإستعماري في ذكر المجازر التي يرتكبوها ضد الشعب

الجزائري، وكانوا لا يخفون جرائمهم بل يظهروها للملإ، وكانوا "يتنافسون في ذلك لأن كل من هدم وقتل وحرق ...أكثر من زملائه يصبح هو البطل المغوار في نظر غلاة الاستعمار"،[5] ولهذا لا يمكن أن يكون السبب الذي ذكره الدكتور سعد الله دافعا كافيا لذلك ونرى أن هناك دوافع أخرى، ومنها الرد على الذين ما انفكوا ينتقدون هيربيون و يقولون بأنه أخذ وقتا طويلا للقضاء على انتفاضة الزعاطشة وفشل عدة مرات في محاولاته المتكررة، ولذلك نجد هيربيون يركز في مذكراته على العراقيل والصعوبات الطبّيعية لمنطقة الزيبان[6]، وقلة الإمكانيات العسكرية والبشرية التي كانت في حوزته وتأخر المؤن والمساعدات التي كان يطلبها، ويحمل الجنرال الذي سماه بـــ"س" مسؤولية ذلك[7]، ويقول أن هذا الجنرال كان وراء المؤامرات والدسائس التي تعرض لها مما أدى إلى إبعاده عن منصب مسؤول منطقة الشرق، وأنه كان الجنرال يطمع في استخلافه، لكن خلفه في الأخير سانت آرنو **saint arnaud**. ويقول أن هذا الجنرال كان وراء إشاعة أن الجنرال هيربيون مريض بهدف إبعاده كليا عن القيادة العسكرية، وقد اكتشف ذلك بنفسه لدى زيارته لويس نابليون في باريس الذي كان رئيسا للجمهورية قبل أن يصبح إمبراطورا عام 1852م[8] .

واستهدف هيربيون أيضا من مذكراته إبراز دوره في القضاء على ثورة الزعاطشة رغم كل المصاعب والعراقيل التي لاقاها، وبأن الدور الذي لعبه كان وراء كل المكاسب التي حققها الاستعمار في الجزائر فيما بعد لأن ما فعله في زعاطشة كان درسا – حسب هيربيون – لكل من تسول له يده الثورة والتمرد على الاستعمار، فيذكر كيف زرع "السلم في منطقة قسنطينة"، وكيف جاءت القبائل مستسلمة تطلب الأمان[9]، و يعتقد أن كل هذه الجرائم التي قام بها في الجزائر يجب أن يكافأ عليها بالترقية لا بالانتقادات والمؤامرات والدسائس، ويحاول إبراز نفسه بأنه عسكري منضبط حيث نفذ تعليمات الحاكم العام في الجزائر شارون **Sharon** بحذافيرها عندما أمره بأن يستعمل كل الوسائل للقضاء على انتفاضة سكان

زعاطشة وعليه أن يحصل على "نتائج ذات دلالة بمعاقبة قاسية للسكان لأنها الوسيلة الوحيدة لإخضاع الواحات المتمردة"[10]. ولا نعتقد بأن إيراده تعليمات شارون إليه هي محاولة منه لتبرير مسؤولياته في الجرائم والمذابح التي ارتكبها بل رغب أيضا إشراك زميله في الافتخار بها وإبراز انضباطه وطاعته للمسؤول الأعلى، خاصة وأنه يبرز تملقا للإمبراطور نابليون الثالث ودافع عن ابنه الأمير بيير نابليون **Pierre Napoleon** الذي جاء إلى الزيبان للمشاركة في الحصار لكنه انسحب منها فيما بعد مما عرضه لانتقادات حادة، لكن برأه هيربيون وبرر انسحابه بالقول أن عودته إلى باريس ضرورية "بصفته أحد ممثلي الشعب في غرفة النواب"[11] ، وفي نفس الوقت يقول أنه انسحب تحت تأثير الكولونيل كاربوشيا **Carbuccia** الذي أراد استخدام الأمير الشاب كوسيلة للصعود والترقية مما يدل على التناقض في كلام هيربيون. ويبدو أن الجنرال هيربيون تحدث عن مسألة الأمير أيضا لإبراز مدى المصاعب التي لاقاها في زعاطشة التي كادت أن تودي بحياة الأمير بيير نابليون نفسه[12]، ويبرز في مذكراته رسالة له من الأمير تعترف وتقدر مدى شجاعة الجنرال هيربيون[13]، ولم يورد كل هذه القضايا إلا بهدف الرد على التهم والانتقادات التي وجهت له.

وإن كنا قد أبرزنا بعض دوافع هيربيون لكتابة مذكراته حول حصاره لزعاطشة التي يجب على الباحث أخذها بعين الاعتبار عند استعماله هذه الوثيقة فإن ذلك لا ينفي دافعا وسببا آخر وهو ولع الأوروبيين بتدوين مذكراتهم عكسنا نحن مثلما قلنا في بداية دراستنا هذه والذي يجب معالجة ذلك والبحث العميق في أسبابه.

2- *محتوى المذكرات ونقدها*:

2- 1- حول أسباب الانتفاضة:

يرد هيربيون السبب الرئيسي لانتفاضة الزعاطشة إلى اندلاع ثورة **1848**م في باريس وسماع سكان واحة الزعاطشة بها عن طريق البسكريين الذين كانوا يعيشون ويعملون بالمدن

الكبرى كالجزائر وقسنطينة، بالإضافة إلى إشاعات اليهود التي نشروها بين السكان حول ما يحدث في باريس من إنشقاقات وصراعات حادة وبأن الحكم العسكري في طريقه إلى السقوط و بإمكان ذلك أن يؤدي إلى الانسحاب الفرنسي من الجزائر. وقد استغل الشريف بوزيان هذا الوضع بالإضافة إلى انشغال هيربيون بانتفاضة الزواغة والجنرال سال Salles بانتفاضة بني سليمان في بجاية فشرع في إثارة السكان وهدفه من كل ذلك هو الانتقام من الفرنسيين الذين رفضوا توضيفه ضمن المخزن [14].

يختلف المؤرخون كثيرا حول تفسيرهم حدث تاريخي ما والبحث في أسبابه، و يعود هذا الاختلاف إما إلى غياب بعض الوقائع لدى المؤرخ أو إلى المنهج التاريخي المعتمد أو إلى الخلط بين الأسباب البعيدة والعميقة والأسباب القريبة أو إلى تداخل الأسباب ذاتها، لكن في بعض الأحيان تذكر أسباب وتغيب أخرى عن قصد مثلما يفعل الكثير من مؤرخي المدرسة الاستعمارية عند تناولهم تاريخ الجزائر. ويبدو أن الجنرال هيربيون ولو أنه ليس بمؤرخ فإنه أراد إيهامنا بأن الشريف بوزيان لم يقم بالثورة إلا لأهداف خاصة به مثلما يفعل الكثير من المؤرخين الاستعماريين قبله وبعده بالنسبة لقادة الانتفاضات في الجزائر، لكن وقع هيربيون في تناقض عندما يذكر أن الشريف بوزيان كان مجاهدا للاستعمار تحت قيادة الأمير عبد القادر وكان شيخا على الزاب الظهري تابعا للأمير[15]، فهل حمل الشريف بوزيان السلاح ضد الإستعمار تحت لواء الأمير طمعا في منصب أيضا أم لدوافع وطنية و دينية، ويمكن لنا القول أن الدافع الوطني كان أقوى لدى الشريف بوزيان من الديني، ولو أنه من الصعب الفصل بينهما في تلك الفترة، ويعود ذلك إلى اختلاف بوزيان عن الأمير عبد القادر من ناحية الطريقة الصوفية التي ينتميان لها، فالأمير عبد القادر من الطريقة القادرية أما الشريف بوزيان فهو من الطريقة الرحمانية المنتشرة بقوة في منطقة الزيبان[16]، خاصة وأن الطرق الصوفية والانتماءات القبلية أنذاك كانت تلعب دورا كبيرا في التقريب بين الأفراد أو التباعد بينهما

مما يدل على مدى تجاوز الشريف بوزيان لذلك مثل الكثير من القادة أنذاك واكتفاءه بالرابطة الدينية والوطنية ورفض الظلم الاستعماري.

وإن كان هيربيون يعتبر أن الثورة 1848م سببا لانتفاضة الزعاطشة فإنه لا يميز بين الأسباب والظروف، فكان بالأحرى عليه أن يقول أن بوزيان عرف كيف يستغل الظروف المناسبة للثورة وهذه من صفات القادة الكبار الذين يعرفون اختيار الزمان والمكان المناسب للمعركة أو الثورة أو أي حركة يقومون بها.

2 -2- حول شخصية الشريف بوزيان:

يصف هيربيون الشريف بوزيان بـــ"الدجال" و"المتعصب" الذي يستغل الدين لإثارة سكان واحة الزعاطشة ضد الفرنسيين و كان يقول للناس أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فصافحه فبقيت يده خضراء وهو رمز الدين، مثلما ازداد نفوذه أكثر عندما كان يقول لهم بأنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة ثانية فأخبره بأن "حكم الكفار قد انتهى وسيبدأ حكم المؤمنين الحقيقيين"[17].

يريد هيربيون من إيراده كل هذه الأقوال التأكيد على دجالة الرجل وإيمان الجزائريين بالخرافات مما يعطي الشرعية لأعمال فرنسا في الجزائر أمام الرأي العام الفرنسي والأوروبي المولع في العقلانية والمتأثر بأوصاف المستشرقين عن الشرق الخرافي والمتخلف ومنها الجزائر. أننا لا ننفي ما قاله هيربيون عن لقاء الشريف بوزيان الرسول صلى الله عليه وسلم وما وعده بنهاية حكم الكفار، لكن لا يستطيع فهم هذه الظواهر إلا المجتمع التي يعيشها، ونعتقد أن هيربيون وأغلب المؤرخين لانتفاضة الزعاطشة يخفون أشياء ليست في مصلحتهم، ويمكن أن تكون هناك انتصارات عظيمة حققها الشريف بوزيان على الفرنسيين لأن الأساطير لا تظهر حول الأبطال إلا بعد تحقيقهم انتصارات كبرى، لكن يتحدث هيربيون عن انتشار هذه الأساطير قبل الإنتفاضة وإذا لم يكن كذلك فإنها يمكن أن تكون أمور قام بها بوزيان لتعبئة

السكان، وقد عجز هيربيون بعقليته الأروبية عن فهمها وهذا العجز نجده أيضا عند سيروكا عندما لا يفهم معنى الوعد بالنصر الذي أعطي للسكان من طرف الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان يعتقد بأنه جاء الشريف بوزيان في الحلم[18]، وتتمثل الحقيقة في تكرار سكان واحة الزعاطشة للآيات القرآنية التي كانت تعد المؤمنين بالنصر.

إن عجز المؤرخين والقادة الإستعماريين عن فهم الروح الدينية للجزائريين في بداية الإحتلال هي التي جعلتكم يصفونها بالخرافة والدجالة والتعصب...وغيرها من الأوصاف، لكنهم أبقوا تلك الصفات رغم علمهم فيما بعد بخطئهم ما دامت تخدم الاستعمار الفرنسي في الجزائر.

ويجدر بنا الاشارة حول مسألة ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم للشريف بوزيان في المنام ولو أننا لا نستبعدها إلى قول الحاج قارة من دلس في الخمسينيات من القرن 19م من أن هذا الرسول لم يكن محمدا صلى الله عليه وسلم بل هو الحاج موسى الدرقاوي الذي كان يخطط للانتفاضة فأشار على الشريف بوزيان بإشعال فتيلها[19]، خاصة وأن الحاج قارة كان صديقا للحاج موسى الدرقاوي في الثلاثينيات من القرن 19م مما جعله يكتب سيرته فأعطاها لبربروجر **Berbrugger** وترجمها **Gorgueos** ونشرت بالمجلة الإفريقية. ونشير إلى أن الحاج موسى الدرقاوي قد علقت رأسه إلى جانب رأسي الشريف بوزيان وإبنه عند مدخل بسكرة بعد القضاء على انتفاضة الزعاطشة بأمر من الجنرال هيربيون. هذا ما يدفعنا إلى طرح تساؤلات عن دور الحاج موسى الدرقاوي في هذه الانتفاضة فهل كان مشاركا فيها فقط ! أم كان مخططا ومدبرا لها أم يمكن أن يكون قائدا لانتفاضة شاملة في الجزائر ضد الاستعمار منطلقها منطقة الزيبان، خاصة وأن الدرقاوي كانت له علاقات بالكثير من القبائل الجزائرية، مثلما جاهد إلى جانب الأمير عبد القادروقام بإنتفاضة في تيطري، كما أنه جاب الكثير من المناطق في الجزائر فهو قطع الجزائر كلها انطلاقا من فاس بالمغرب الأقصى مرورا بمعسكر

والمدية والقبائل حتى الشرق الجزائري ووصولا إلى منطقة الزيبان، وما أنفك يدعو الناس إلى الجهاد المقدس، وقد تمرد على الأمير عبد القادر رفضا لعقد هذا الأخير معاهدة تافنة مع الفرنسيين[20].

3- *هل الانتفاضة عفوية أم مخططة ؟*:

يقول هيربيون أن الوضع في منطقة الزيبان كان يوحي بالهدوء التام مثلما كان سائدا منذ السيطرة عليها في عام 1844م، ويؤكد ذلك الهدوء بتنقلات الرحل إلى التل، لكن انفجر الوضع فجأة بعد محاولة سيروكا إلقاء القبض على الشريف بوزيان ونجاح هذا الأخير في الهروب ثم محاولة دوبوسكي إلقاء القبض عليه مرة أخرى ومطالبة سكان واحة الزعاطشة تسليمهم إليه، إلا أنهم هبوا جميعا للدفاع عنه فتمت الدعوة إلى التمرد، فاضطر هيربيون إلى إعطاء تعليمات بعدم استفزاز سكان المنطقة وتهدئة الوضع حتى ينتهي من القضاء التام على ثورة القل في الشمال[21].

ويريد هيربيون الايحاء بأن هناك عدم التخطيط أو الاستعداد للإنتفاضة فناقض بذلك سيروكا الذي قال أن بوادر هذه الانتفاضة كانت بادية على كل البلاد الجزائرية بسبب ثورة 1848م بباريس[22]، فهل لم يخبر نائب مسؤول المكتب العربي ببسكرة مسؤوله الأعلى بذلك أم أن هيربيون أراد إخفاء علمه بالاستعدادات للإنتفاضة كي لا يتهم بأنه لم يتخذ الإجراءات الضرورية لذلك. ونعتقد أن محاولة سيروكا إلقاء القبض على الشريف بوزيان هي محاولة استفزازية تم اللجوء إليها لدفع الثوار إلى الحركة قبل استكمال استعداداتهم لها.

ولم يشر هيربيون في مذكراته إلى مختلف الانتفاضات التي عرفتها البلاد أنذاك باستثناء البعض منها التي لها علاقة قريبة بانتفاضة الزعاطشة كانتفاضة ابن شبيرة في بوسعادة وعبد الحفيظ المنهي في الأوراس وانتفاضة أولاد سحنون في بريكة، فهل أراد هيربيون إبعاد أي علاقة بين مختلف هذه الانتفاضات مما يمكن أن توحي أن هناك انتفاضة شاملة هزت البلاد،

الا أنه اضطر إلى ذكر بعضها فقط لتبرير المصاعب التي لاقاها في القضاء على انتفاضة الزعاطشة[23]، فهل مختلف هذه الانتفاضات هي مجرد الترعات الأخيرة لمقاومة الأمير عبد القادر بعد استسلامه كما يقول المؤرخون الاستعماريون أم أنها محاولة للقيام بانتفاضة شاملة مخططة تعم كل البلاد مستغلة ثورة 1848م بباريس. لكن لم نجد إلى حد اليوم الخط الرابط فيما بينها وطبعا الوثائق الاستعمارية عليها أن تخفي ذلك، وما يدفعنا إلى تبني الطرح الأخير هي المساعدات التي لاقتها انتفاضة الزعاطشة من الخارج والتي أورد هيربيون بعضها، بالإضافة إلى قوله أن هناك الكثير من الأجانب كالتونسيين والمغاربة وحتى من الحجاز قد قتلوا في زعاطشة[24]، فهل قصد بذلك تبرير المصاعب التي وجدها للقضاء عليها أم أن هؤلاء الأجانب ما هم في الحقيقة إلا جزائريين جاءوا من مختلف المناطق لدعم انتفاضة الزعاطشة التي من المفروض أن تكون مرتكزا لثورة شاملة هبت على البلاد كلها كما أوحى بذلك سيروكا دون قصد منه، ويمكن أن يكون سيروكا قد وجد بوادرها في وثائق وتقارير قد بعثت من مختلف المكاتب العربية عندما أصبح يعمل في مستوياتها العليا عام 1855م[25].

وإن كانت مختلف الأبحاث لم تؤكد لنا إلى حد اليوم عن وجود ثورة شاملة إلا إن ما لا يمكن أن ينكره أحد هو وجود الكثير من الذين قاتلوا تحت لواء الأمير عبد القادر في مختلف هذه الانتفاضات كالشريف بوزيان والحاج موسى الدرقاوي في الزعاطشة بالاضافة إلى محمد بن عبد السلام المقراني وأحمد بن عمر العيساوي بمجانة وبن شبيرة ببوسعادة وبوبغلة وبن سالم بالقبائل وغيرهم[26] مما يؤكد صحة طرح الأمير عبد القادر وبعد نظره عندما اشترط عدم المساس بأصحابه مقابل الاستسلام لأن هؤلاء هم الذين حملوا مشعل الجهاد بعدما أبقوا شعلة المقاومة مستمرة لمدة طويلة، فنمت روح الحقد على الاستعمار الفرنسي الغاشم فبقيت روح الثورة مشتعلة في النفوس حتى الاستقلال في عام 1962م.

4- *مواجهة هيربيون للانتفاضة:*

لا يخفي الجنرال هيربيون محاولاته للقضاء على الإنتفاضة إلا أنه لا يجني إلا الفشل، فيذكر فشل القيادة المحلية في تهدئة الوضع في بداية الإنتفاضة فنصحها بالاكتفاء بمحاصرة المنطقة كي لا تتوسع الإنتفاضة إلى المناطق المجاورة، ويقول فرغم ذلك فإنه "على الأقل نجحت في تأخير مقدمها"[27]، لكن باندلاع انتفاضتي أولاد سحنون في بريكة وعبد الحفيظ الخنقي في الأوراس وقتله للكثير من الجنود الفرنسيين وعلى رأسهم سان جرمان اضطر هيربيون إلى فرض الحصار الشامل على واحة الزعاطشة بصفتها مصدر القلاقل في المناطق الأخرى[28]، فوصل زعاطشة بقواته يوم 7 أكتوبر 1849م ليستولي على الزاوية لكن في هذه الظروف اندلعت عدة أعمال في المناطق المجاورة تستهدف قطع طريق المواصلات عن قوات هيربيون، فقرر الهجوم على الواحة قبل فوات الأوان، فكان هجومه الفاشل يوم 20 أكتوبر أين تكبد خسائر فادحة[29]، فحلل هيربيون الوضع ليتأكد أن سبب الفشل هو نقص العدة والعدد فطالب بقوات أخرى لدعمه فجاء الكولونيل Canrobert بـ 1210 رجل بعد ما قضى على انتفاضة بوسعادة، لكن حمل معه الكوليرا إلى معسكر الجنرال هيربيون[30]، مثلما أمر هيربيون بقطع وتخريب مزارع النخيل كحيلة لدفع السكان للعودة للدفاع عن نخيلهم لكن فشلت خطته[31]، وأكثر من هذا فإنه رغم الحصار عجزت قوات هيربيون عن وقف المساعدات التي كانت تأتي من الواحات المجاورة خاصة واجات فرفار وطولقة وليشانا[32]، مثلما تعرضت قواته لهجوم كاسح من طرف الرحل وحتى الأطفال شاركوا في المقاومة بزرع القلق والأمن في الطرق المؤدية إلى بسكرة[33].

ولم يستطع هيربيون دخول واحة الزعاطشة إلا يوم 26 نوفمبر بعدما تدعم بعدد كبير جدا من القوات والاستعانة بسلاح الهندسة الذي لغم المنطقة ثم الهجوم بواسطة ثلاثة أرتال من القوات من كل الجهات وتدمير وتخريب المنازل بالألغام حتى لم يبق إلا منزل الشريف بوزيان الذي استشهد بعد نسف منزله[34].

وأمر هيربيون بعلق رأس الشريف بوزيان وابنه والحاج موسى الدرقاوي عند مدخل بسكرة كي يتأكد جميع السكان بأنه قتل ولم يهرب إلى المناطق المجاورة فيثير فيهم الأمل بمواصلة الانتفاضة[35]، فكأنه كان يدرك أن هذه المقاومات والانتفاضات كثيرا ما ترتبط بزعمائها، كما قتل هيربيون أكثر من 800 جزائري دون إحصاء الموجودين تحت الأنقاض واستعمل في ذلك طرقا وحشية يندى لها جبين الإنسانية .

ونلاحظ من خلال المذكرات محاولات هيربيون تبرير المصاعب التي لاقاها أمام انتفاضة الزعاطشة بنقص عدد الجنود، فيورد أرقاما مشكوكا فيها ويحاول تأكيدها فيعطيها بدقة متناهية، كما حاول تضخيم عدد الثوار عندما يذكر أن هناك أجانب شاركوا فيها ولهذا فإننا نقول أن هيربيون أول من وضع أسس الفكرة الاستعمارية في الجزائر التي ترد مصادر كل الانتفاضات والثورات إلى أطراف أجنبية وكأن الشعب الجزائري عاجز عن الحركة الذاتية.

أظهرت انتفاضة الزعاطشة مدى تلاحم الشعب الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي من خلال التضامن والمساعدات التي كانت تأتي من خارج الواحة وكذلك قيام تمردات أخرى كمحاولة لفك الحصار عن الزعاطشة مما يدل على ظهور بوادر أولية للفكرة الوطنية في الجزائر المستندة على الدين، والتي وضع أسسها وركائزها الأمير عبد القادر طيلة 17 سنة من المقاومة، لكن لا يمكن لنا فهم واكتشاف كل هذه البوادر إلا إذا درسنا انتفاضة الزعاطشة في إطار شامل والبحث عن علاقاتها بالانتفاضات الأخرى التي هزت كل التراب الوطني في تلك الفترة. و كي نتوصل إلى ذلك علينا الإنتباه إلى محاولات المؤرخ الإستعماري حصر كل إنتفاضة في منطقة معينة كي لا يظهر للعيان مدى التضامن الوطني والديني السائد أنذاك، وقد وقع في هذا الفخ الذي نصبه المؤرخ الإستعماري الكثير من باحثينا ومؤرخينا.

الهوامش:

1- أ. سعد الله – أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر – الشركة الوطنية للنشر والتوزيع – الجزائر **1978**م – ص **44-45** .

2- Commandant Seroka – Le sud Constantinois de 1830 à 1855 – Revue Africaine n 56 Année 1912 p375.

3- General Herbillon – Quelques pages d'un vieux cahier (Souvenirs de genral herbillon) paris pp 127 – 163.

4- أبو قاسم سعد الله – الحركة الوطنية الجزائرية الجزء الأول – المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1992 – ص413.

5- نفس المرجع – ص331.

Herbillon –opcit p127 -6

Ibid p159 -7

Ibid p163 -8

Ibid p155 -9

Ibid p135 -10

Ibid p145 -11

Ibid p143 -12

Ibid p146-147 -13

Ibid p128 -14

Ibid p128 -15

16- سعد الله – الحركة الوطنية الجزائرية الجزء الأول – ص 397-398 .

–Herbillon opcit pp 129-130. -17

Cdt Seroka Op-cit p 517 -18

L-Gorguos, El hadj moussa et L'homme à L'âne-19 Revue africaine n 1 année 1856-1857.

Ibid–pp 41-49. -20

Herbillon- Opcit p131. -21

Cdt Seroka - – opcit - p 504 -22

. Herbillon– opcit – pp131-135-23

Ibid p154. – 24

Cdt Seroka – opcit – pp376-377.-25

26- أنظر ي. بوعزيز – كفاح الجزائر من خلال الوثائق – المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر 1986م – صص13-74.

. – Herbillon- opcit p131 27

Ibid pp131-134.-28

Ibid p141.-29

Ibid p138.-30

Ibid p143.-31

Ibid p148.-32

Ibid p150.-33

Ibid pp 154-155.-34

Ibid p155.-35

المستشرقون وكتابة التاريخ الإسلامي:
أ- ليفي بروفنسال نموذجا.

/ د. عبد القادر بوباية

مقدمة: يرجع تاريخ الاستشراق في بعض البلدان الأوروبية إلى القرن الثالث عشر الميلادي، وربما كانت هناك محاولات فردية قبل ذلك، غير أن المصادر التي بين أيدينا لاتلقي الضوء الكافي على الموضوع، ويكاد المؤرخون يجمعون على أنّ الاستشراق قد انتشر في أوروبا بصفة جدية بعد "الإصلاح الديني".

إن السبب الرئيس لظهور الاستشراق هو سبب ديني بالدرجة الأولى، فقد تركت الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مرّة وعميقة، وجاءت حركة الإصلاح الديني المسيحي فشعر المسيحيون بحاجات ضاغطة لإعادة النظر في شروح كتبهم الدينية، ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العربية الإسلامية لأنها كانت ضرورية لفهم هذه الشروح على أساس التطورات الجديدة، كما أنّ رغبة المسيحيين في التبشير بدينهم بين المسلمين جعلهم يقبلون على الاستشراق ليتسنى لهم تجهيز المبشرين، وإرسالهم إلى العالم الإسلامي، ولذلك قام الاستشراق في أول أمره على أكتاف المبشرين والرهبان.

أستاذ تاريخ المغرب الإسلامي بقسم التاريخ وعلم الآثار ورئيس فرقة بحث في مخبر البحث التاريخي "مصادر وتراجم".

تمهيد:

مما لا شك فيه أن المستشرقين، وبغض النظر عن كل الانتقادات الموضوعية الموجهة إليهم، قد لعبوا دورا كبيرا في إحياء عدد هام من كتب التراث الإسلامي، وبالتالي حفظوها من الضياع، وبذلك وفروا للمهتمين بدراسة هذه الكتب المادة الأولية التي تسمح لهم بإنجاز بحوثهم ودراساتهم.

لقد كان للمستشرقين دور هام في نشر التراث التاريخي والأدبي لبلاد المغرب الإسلامي، ومن هؤلاء المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال الذي نشر عددا كبيرا من المصادر التاريخية والأدبية الهامة المتعلقة بهذا الجزء من العالم الإسلامي، وسأعمل من خلال هذه المقالة على التعريف به، وإبراز دوره في عملية إحياء تراث الغرب الإسلامي، إضافة إلى تبيان النقائص والأخطاء الواردة في طيات الكتب التي نشرها.

التعريف بشخصية إ.ليفي بروفنسال: ولد إيفارست ليفي بروفنسال بالجزائر العاصمة سنة 1894م، وتلقى تعليمه الثانوي بمدينة قسنطينة، ثم عاد إلى العاصمة والتحق بكلية الآداب التي تعرّف فيها على الأستاذ جيروم كَرْكُوبينو الذي حبّب إليه علم التاريخ ودراسة الآثار والنقوش، والأستاذ روني باصي الذي شجعه على التعمق في دراسة اللغة العربية، والاعتناء بالبيليوغرافية العربيةو وبخاصة المخطوطات، وقد نال شهادة الليسانس في سنة 1913م[1].

اشترك في الحرب العالمية الأولى، وجرح في معركة الدردنيل، فنقل إلى مصر؛ ومنها إلى فرنسا، فالمغرب الأقصى أيـــن عين ظابطا في الشؤون الإسلامية، وفي سنة 1919م انتدبه الماريشال ليوطي للعمل في معهد الدراسات العليا المغربية بالرباط، كما عين أستاذا بنفس المعهد سنة 1920م، ثم مديرا له فيما بين عامي 1925 و1935م، وفي تلك الأثناء تقدّم برسالة لنيل شهادة دكتوراه موضوعها "مؤرخو الشرفاء"، وتتمتها "نصوص الأوارغة العربية"، وهي

عبارة عن بحث مخصص للغة جبالة القاطنة شمالي المغرب[2]، وكان ذلك في سنة 1922م بالجزائر العاصمة.

إن موضوع الرسالة والأبحاث التي انكبّ عليها لإنجاز هذا العمل هي التي أكسبته حنكة التقصي والنقد والتحليل، والتدرّب على تقدير محتوى المخطوطات العربية[3]، وعلى إثر ذلك وجهته وزارة التعليم الفرنسية إلى مكتبة الإسكوريال سنة 1923م، وكلفته بوضع قائمة ما بها من مخطوطات، والتي تعود في معظمها إلى خزانة السلطان زيدان التي كان قد استولى عليها الأسبان في عرض البحر. فمكنه عمله هذا من الاتصال بعدد كبير من المستشرقين الأسبان، ومعرفة ما نشروه من دراسات، إضافة إلى العثور على مخطوطات قيمة تتعلق بتاريخ العدوتين الأدبي والاجتماعي. وبفضل هذه المهمة شاهد أيضا ما تزخر به بلاد الأندلس من آثار الحضارة الإسلامية، ومنذ تلك الزيارة أخذ يتردد على هذه البلاد، ويتجول في مختلف مناطقها، ويواصل عملية البحث والتنقيب عن محتويات خزائنها[4].

في سنة 1927م انتدبته كلية الآداب الجزائرية أستاذا لتدريس تاريخ العرب والحضارة الإسلامية، فقسم وقته بين الرباط والجزائر، ثم بينها وبين معهد الدراسات الإسلامية في السوربون (باريس) أين كان يدرّس تاريخ العرب وكتاباتهم، وفي سنة 1935م استعفي من مهمة إدارة معهد الرباط، فتفرّغ للتدريس والتأليف، وفي سنة 1938م وجّهت له جامعة القاهرة دعوة لزيارتها، وعين أستاذا زائرا بها، كما عينته إدارة الجامعة في اللجنة المكلفة بتحقيق كتاب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" لابن بسام الشنتريني.[5]

وفي سنة 1939م جُنّد في القيادة العليا لشمالي إفريقيا، وفي السنة الموالية أحالته حكومة فيشي على المعاش، وفور انتهاء الحرب العالمية الثانية ألحقه وزير التربية الفرنسية بديوانه، كما عُين في نفس السنة أي عام 1945م أستاذا للعربية والحضارة الإسلامية بجامعة باريس، ووكيلا

لمعهد الدراسات السامية في الجامعة نفسها، مع العلم أنه كان حتى عام 1939م مديرا للطبعة الفرنسية لدائرة المعارف الإسلامية[6]. كما أنشأ مجلة آرابيكا للدراسات العربية سنة 1954م .

نال ليفي بروفنسال مقابل جهوده في العمل الاستشراقي أوسمة رفيعة، كما عين في عضوية جمعيات عديدة، منها المجمع الأسباني، والجمعية الملكية الآسيوية البريطانية، كما كان يعتبر المرجع الأول لتاريخ الأندلس في الغرب.

لقد كانت حياة ليفي بروفنسال كلها حركة دائبة منتجة، ورحلات متواصلة للتنقيب والتحقيق، أو للنشر والتأليف، أو للتدريس والتوجيه، أو للمشاركة في الندوات العلمية والمؤتمرات الاستشراقية[7]. وكانت وفاته في أوت من سنة 1956م.

آثار ليفي بروفنسال ومؤلفاته:

*الكتب التي أشرف على تحقيقها ونشرها أو شارك في تصحيحها:

1- "المسند الصحيح الحسن في مـآثر مـولانا الحسن" لابن مرزوق الخطيب، ويتناول سيرة السلطان أبي الحسن المريني[9]. ونشر في باريس عام 1925م.

2- الجامع الصحيح لأبي عبدالله البخاري عن نسخة بخط أبي عمران موسى بن سعادة الأندلسي الذي وضعه في مرسية سنة 492هـ، ونشر بمطبعة قوثنر سنة 1927م.

3- "آداب الحسبة" لأبي عبدالله محمد السقطي المالقي بمساعدة كولان، ونشر في باريس سنة 1931م.

4- "نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى"، منتخبة من كتاب "مفاخر البربر" لمؤلف مجهول، ونشر بالرباط سنة 1934م.

5- كتاب "صلة الصلة"- القسم الأخير- لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي، نزيل غرناطة، والتي ذيّل بها على كتاب "الصلة" لابن بشكوال، وأضاف لها مجموعة ضخمة من تراجم الأندلسيين والطارئين عليها من الغرباء، ونشر عام 1938م بالرباط[10].

6- صفة جزيرة الأندلس في العصور الوسطى عن كتاب "الروض المعطار في خبر الأقطار" لابن عبد المنعم الحميري المتوفى عام 726هـ/1326م، وهو يذكر فيه المدن والقرى وما إليها في قارات الدنيا المعروفة في عصره[11]، ويعتبر ليفي بروفنسال أول من عثر عليه، ونشر عام 1939م بمكتبة ليدن.

7- سبع وثلاثون رسالة موحدية رسمية، وقد نشرها في الرباط عام 1941م تحت عنوان "مجموعة رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية"، وهي موزعة كما يلي: ثلاث وعشرون رسالة صادرة عن عبد المؤمن، وثلاث رسائل عن يوسف ابنه، وتسعة عن يعقوب المنصور، واثنتان عن محمد الناصر، نشرها مترجمة إلى الفرنسية في باريس سنة 1942م [12].

8- كتاب "المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا" لمؤلفه علي بن عبد الله النباهي المالقي، وهو يتألف من بابين: أولهما في ولاية القضاء وما يتعلق بها، بينما يتناول الباب الثاني سير مجموعة من القضاة، ويضمن الكتاب بضعة ومائة ترجمة تتعلق بقضاة من الأندلس وبلاد المغرب وغيرها، وقد نشر هذا الكتاب في دار الكاتب المصري سنة 1948م [13].

9- كتاب "أعمال الأعـلام فيمن بويع قبل الاحتلام مـن ملوك الإسـلام" لمحمد بن عبد الله بن سعيد السلماني الغرناطي المعروف بلسان الدين بن الخطيب الذي رتبه على ثلاثة أقسام، وقد نشر ليفي بروفنسال القسم الثاني منه، ويتعلق بـدول الأندلس الإسلامية مع موجز لتاريخ دول أسبانيا المسيحية سنة 1934م بالرباط.

10- كتاب "آداب الحسبة" لابن عبدون، وقد نشره تحت عنوان "إشبيلية المسلمة في مطلع القرن 12م" في المجلة الأسيوية، ثم منفردا سنة 1934م.

11- مذكرات عبد الله آخر ملوك بني زيري بغرناطة، واسمه الكامل :"التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة"، وقد دونها آخر ملوك الطوائف بغرناطة، وهو عبد الله

بن بلقين بن باديس الصنهاجي الذي اعتلى عرش غرناطة من عام 469هـ/1077م إلى عام 483هـ/1090م، وهو تاريخ عزله عن ملكه، ونفيه إلى مدينة أغمات أين توفي[15].

نشر ليفي بروفنسال قطعا من المخطوط في مجلة الأندلس (العدد 3- صص 265-344) سنة 1935م مع ترجمة فرنسية وبعض الهوامش، وفي عام 1955م نشر النص العربي، وأضاف إليه مقطوعات أخرى عثر عليها فيما بعد في مدينة القاهرة[16].

12- أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين مع نبذ من مختصر كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب المعروف بالمقتبس لمؤلفه أبي بكر علي الصنهاجي المكنى بالبيدق، وقد نشره ليفي بروفنسال في باريس عام 1928م[17].

13- كتاب "نسب قريش" لعبد الله بن مصعب بن الزبير، وقد نشره في مصر عام 1958م بدار المعارف.

14-"جمهرة أنساب العرب" لمؤلفه علي بن أحمد بن سعيد القرطبي المشهور بابن حزم، وقد نشره عام 1948م بمصر (دار المعارف).

15- كتاب "رايات المبرّزين وغايات المميّزين" لابن سعيد المغربي، وقد انتقاه المؤلف من كتاب له باسم "المغرب في شعراء المغرب"، وصنفه في قسمين: الأول في شعراء الأندلس وما إليها، والثاني في شعراء العدوة[18]، وقد نشره بمعاونة إيميليو قارثيا قوميث عام 1942م في مدريد.

16- "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب" لمؤلفه ابن عذاري، وهو أحمد بن محمد المراكشي، وقد أعاد ليفي بروفنسال وكولان نشر الجزء الأول (تاريخ إفريقية من الفتح الإسلامي إلى القرن الرابع الهجري) في ليدن سنة 1948م، ونشر الجزء الثاني (تاريخ الأندلس من الفتح إلى القرن الرابع لهجري) سنة1951م، أما الجزء الثالث فقد طبع في باريس بعنوان

"تاريخ الأندلس من حين انقراض الدولة الأموية إلى آخر ملوك الطوائف" سنة 1930م بتحقيق ليفي بروفنسال الذي أضاف له قطعة موضوعية مبتورة الطرفين ومجهولة المؤلف[19].

17- وصف الأندلس لمؤلفه أبي بكر أحمد بن موسى الرازي الذي يعتبر أول من وضع وصفا جغرافيا لشبه جزيرة إيبيريا، وبذلك يعتبر مؤسس علم الجغرافيا في إسبانيا الإسلامية (ولد سنة 274 هـ، وتوفي سنة 344هـ).

استطاع ليفي بروفنسال أن يتحقق من غالبية مواد النسخة الأصلية الواردة في الكتب الجغرافية التي صنفها الكتاب العرب بعد القرن العاشر الميلادي، كما نجح في إعادة بناء النسخة الأصلية، وقام بترجمتها إلى اللغة الفرنسية، وذلك في مجلة الأندلس سنة 1953م[20].

18- كتاب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" لأبي علي بن بسّام الشنتريني المتوفى سنة 542 هـ الذي خصّص كتابه لأدباء عصره، حيث لم يذكر إلاّ من أدركه بنفسه أو أدركه بعض معاصريه، ويعتبر كتابه أوفى مرجع لمعرفة حياة أدباء الأندلس في تلك الفترة، فضلا عما احتواه الكتاب من أخبار تاريخية نقلها عن مؤرخ الأندلس ابن حيان، وقد شارك ليفي بروفنسال ضمن لجنة الترجمة والتأليف التي شكلتها جامعة فؤاد الأول بالقاهرة في نشر الأجزاء الثلاثة من هذا المصدر الهام، وذلك بداية من 1939م[21].

19- كما نشر المستشرق الفرنسي نصوصا مقتبسة من كتاب "المقتبس" لابن حيان في مجلة آرابيكا مع ترجمة فرنسية لها، وذلك في الجزء الأول الصادر عام 1954م[22].

* الكتب التي ألفها أو أعاد نشرها:

1- "مؤرخو الشرفاء"، وهو عبارة عن دراسة للأدب التاريخي والسير في المغرب الأقصى من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، وتقع هذه الدراسة في 470 صفحة، ونشرها في باريس سنة 1922م

2- إعادة نشر كتاب "تاريخ المسلمين في إسبانيا" الذي ألفه رينهارت دوزي مع تنقيح وترتيب معلومات الأجزاء الثلاثة التي يتكون منها الكتاب، وذلك في عام 1932م بليدن.

3- أسبانيا المسلمة في القرن العاشر الميلادي- 272 صفحة- القاهرة 1938م

4- الحضارة العربية في أسبانيا- 205 صفحة- القاهرة 1938م.

5- تاريخ إسبانيا الإسلامية- الجزء الأول- من الفتح إلى سقوط الخلافة- القاهرة 1944م.

6- تاريخ إسبانيا الإسلامية- الجزء2- الخلافة الأموية في قرطبة-باريس 1950م.

7- خلافة قرطبة: المؤسسات والحياة الاجتماعية والدينية والثقافية-نشرة مجمع التاريخ الملكي-مدريد 1950م.

8- محاضرات عن إسبانيا الإسلامية ألقاها في كلية الآداب في سنتي 1947-1948م القاهرة 1951م.

9-تاريخ إسبانيا الإسلامية- الجزء الثالث.

10- الإسلام في المغرب والأندلس: دراسات في تاريخ العصر الوسيط- باريس 1948

11-سياسة عبد الرحمن (الناصر) الأفريقية- مجلة الأندلس-ج9- 1946م.

ج- فهارس المخطوطات:

1-فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالخزانة العامة (الرباط): القسم الأول ووصف فيه 544 مخطوطا- باريس 1921م.

2- التقويم التاريخي لمطبوعات فاس بمساعدة الأستاذ محمد بن شنب- الجزائر 1922م.

3-المخطوطات العربية في مكتبة الإسكوريال- الجزء الثالث، ويتعلق بكتب الفقه والجغرافيا والتاريخ في 330 صفحة- باريس 1927م.

ويضاف إلى كل ما سبق ذكره، ما نشره الأستاذ ليفي بروفنسال من النقد والتعريف في المجلة الإفريقية، ومجلات هسبريس وآرابيكا، وما نشره من المقالات في دائرة المعارف الإسلامية، وفي المجلات المختلفة، والتي تتعلق بالتاريخ السياسي والأدبي والاجتماعي.

يعتبر ليفي بروفنسال من أكثر المستشرقين اهتماما بالتراث الأدبي و التاريخي لبلاد المغرب الإسلامي، وبخاصة بلاد الأندلس، ومن خلال ما قام بنشره وتحقيقه من مصادر تاريخية وجغرافية وأدبية، وما قام بتأليفه من كتب ودراسات مسّت التاريخ الأندلسي خاصة، والمغربي عامة يبين مدى الجهد الّذي قام به في سبيل إخراج المصادر التاريخية الهامة المتعلقة بهذا الجزء من العالم الإسلامي إلى الوجود.

إن إلقاء نظرة على المصادر التي نشرها و"حققها" المستشرق الفرنسي تبين تلك الأهمية، فكتاب"البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب" لابن عذاري المراكشي يعتبر من أهم مصادر تاريخ الغرب الإسلامي لما يتضمنه من معلومات ذات قيمة تاريخية كبيرة أغلبها مقتبس من مصنفات عبثت بها أيام الدّهر، ولم تصل إلينا مثل كتاب "الرقيق القيرواني" والورّاق وغيرهما، ولهذا السبب جاء الكتاب حافلا بمعلومات تاريخية وجغرافية قيمة ينفرد بها عن غيره من المؤرخين، ونفس الشيء يمكن قوله بخصوص كتاب لسان الدين بن الخطيب الموسوم بـــ"أعمال الأعمال فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام" الذي هو عبارة عن تاريخ عام للأندلس من الفتح الإسلامي حتى عصر المؤلف، أي حتى القرن الثامن الهجري، وقد أضاف إليه ابن الخطيب جزءا مختصرا لتاريخ الممالك المسيحية مثل قشتالة وأرغون والبرتغال، وبذلك فهو يعتبر أول تاريخ شامل لبلاد الأندلس.

نفس القول ينطبق على الجزء الكبير الذي انتخبه من كتاب"مفاخر البربر" الذي يورد صاحبه المجهول معلومات ينفرد بها عن أي مصدر آخر معروف فيستمدها من تحرياته الخاصة، أو من كتب ضائعة يثبت شذرات منها[24].

كما أن كتاب "وصف الأندلس" لأحمد الرازي يكتسي أهمية خاصة، ذلك أن هذا المؤلف يعتبر أول وصف جغرافي لشبه جزيرة إيبيريا، ولذلك يعتمد عليه كل الجغرافيين الذين جاءوا بعده مثل الحميري وأبي عبيد البكري وغيرهم.

ويعتبر كتاب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" الذي شارك ليفي بروفنسال ضمن لجنة الترجمة والنشر في تحقيق أجزاء منه، موسوعة أدبية وتاريخية تضمنت تراث القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، وهي الفترة العلمية المزدهرة التي جمعت بين عصري الخلافة الأموية وعصر ملوك الطوائف، ولّما كان ابن بسام الشنتريني– مؤلفها– أديبا وليس مؤرخا، فقد اعتمد في الجزء التاريخي من كتابه على ما كتبه المؤرخ الأندلسي العظيم ابن حيان في كتاب "المتين" الذي يعتبر في عداد المصادر التاريخية الهامة المفقودة، وبذلك فقد حفظ لنا ابن بسام الكثير من هذا الكتاب الضائع.

هذا بإيجاز ما يمكن قوله بشأن المصادر التاريخية التي "حققها" ليفي بروفنسال مع إبداء تحفظ على مفهوم كلمة "تحقيق" بالنسبة لهذا المستشرق، فهي ليست التحقيق العلمي الذي يتطلب خطوات معينة بدونها يصبح العمل مجرد نشر فقط، وهذا ما سأحاول إثباته من خلال عنصر لاحق في هذا البحث.

أفادنا ليفي بروفنسال أيضا من خلال الفهارس التي وضعها لمكتبات هامة مثل الخزانة العامة بالرباط، ومكتبة الإسكوريال بمدريد حيث جرد فيها أسماء المصادر الموجودة، وهو الأمر الذي يسهل مهمة الباحث إذ يوفر عليه مشقة البحث عنها في الخزائن المنتشرة هنا وهناك، وبالرجوع إلى هذه الفهارس يمكنه التوجّه مباشرة إلى مراكز تواجد هذه المضّان، وبالتالي الإطلاع على أمهات المصادر المتعلقة بتاريخ المغرب والأندلس .

منهج ليفي بروفنسال في التحقيق: بهدف التعريف بمنهج المستشرق الفرنسي في مجال التحقيق، سأورد نموذجين لأعماله، يتعلق الأول بالجزء الذي نشره من كتاب "مفاخر البربر"، أما الثاني فيخص كتاب "أعمال الأعلام".

*"مفـــاخر البربـــر": قام الأستاذ ليفي بروفنسال بنشر جزء كبير من كتاب "مفاخر البربر" لمؤلف مجهول كان بقيد الحياة عام 712هـ، تحت عنوان "نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى"، وصدر الكتاب عن المطبعة الجديدة بالرباط سنة 1352هـ/1934م، وتقع نشرة المستشرق الفرنسي في مائة صفحة: اثنتان وثمانون صفحة منها تتضمن النبذ التاريخية المختارة من المخطوط، أما بقية النشرة (أي 19 صفحة) فتتضمّن الفهارس. ويتألف ما نشره بروفنسال من المحاور التالية:

– مقدمة مؤلف مفاخر البربر (ص1،2).
– ذكر أخبار المنصور بن أبي عامر مع البربر (صص 3–37)
– ذكر بعض أخبار زيري بن عطية المغراوي وابنه المعز (صص 37–42)
– ذكر ثوار المغرب ورؤسائه وبعض ملوكه (صص 43–60)
– ذكر الفقهاء والأعلام من البربر (صص 60–78)
– ذكر البربر بجزيرة الأندلس (صص 78–80)
–ذكر ولاة لمتونة بالأندلس (ص81–82)، أما بقية النشرة فتشتمل على الفهارس العامة.

من خلال مقارنة ما نشره الأستاذ ليفي بروفنسال بالمخطوط الموجود بالخزانة العامة (الرباط)، يتبين أنه لم ينشره كاملا، حيث أغفل الكثير من الفصول والأبواب التي تكتسي أهمية بالغة لأنها تمس جوانب هامة من تاريخ البربر، ومما لم ينشره المستشرق الفرنسي:

1– قصيدة شرف الدين البوصيري المتعلقة بمدح الشيخ أبي مدين شعيب، والكثير من شيوخ الصوفية في بلاد المغرب والمشرق، وتتألف من تسع وخمسين بيت، ويقول في مطلعها:

بغى بي على الجرعاء من جانب الغرب ففيه حبيب لي يهيم بـــــه قلب
قـــريب إلى سرّي بعيـــد مـــرامـــه جنيت به وجداً على البعد والقرب
إذا ما هبّت النكبـــاء في ترب داره تعطّـــرت الأكوان من ذلك الترب

وتستغرق هذه القصيدة الورقات من 101 إلى 104 من المخطوط "ك 1275".

2- فصل في ذكر سبق البربر وفخرهم، والحدود الجغرافية لبلاد المغرب، وتستغرق الورقات من 104 إلى 107.

3- يتوقف المستشرق الفرنسي فيما نشره عند الورقة 107 من المخطوط، وبذلك فهو يبتر المؤلّف من اثنتي عشر ورقة، وتحتوي هذه الأوراق على معلومات قيمة تتعلق بأنساب البربر، والأحاديث النبوية التي تبرز فخرهم ومكانتهم العالية، وأخبار فتح عقبة بن نافع لبلاد المغرب وبنائه لمدينة القيروان، وأخبار الأدارسة بعد وفاة إدريس الأكبر، وأخبار نسب بني عبد المؤمن وحكام الدولة الموحدية، والأحاديث المتعلقة بالمهدي الذي بشر به الرّسول صلى الله عليه وسلّم وأبرز من تلقّب به.

ما يلاحظ أيضا على نشرة ليفي بروفنسال إضافة إلى ما ذكر سابقا، أنه لم يقارن المخطوط الذي نشر جزءا منه[25] بالمجموع الثاني الذي كان موجودا بالخزانة الكتانية بفاس قبل أن ينقل إلى الخزانة العامة بالرباط[26]، كما أنه نشر هذا الجزء دون دراسة وتحقيق حيث لا يوجد أي هامش في كتاب "نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى"، ولذلك جاءت هذه النشرة مليئة بالأخطاء، ومنها على سبيل المثال:

أ- الأخطاء الإملائية واللغوية:

- لظهور الطاغية هناك عن أهله (ص12)، وفي المخطوط : "لظهور الطاغية هناك على أهله" (ورقة 64 من النسخة كـــ1275).

- أباحها على الاقتطاع (ص14) وفي المخطوط:" وأباحها على ما افتتحاه" (ورقة65).

– وأنه متى نكث بالذمة منه بريء (ص14)، وفي المخطوط:"وإنه متى نكث فالذمة منه بريئة" (ورقة 65).

– "ثاب له في غزوهم رأي قدر" (ص15) وفي المخطوط: "ثاب له في غزوهم رأيا" (ورقة65).

–فإن انكسرت أطبقوا عليك فعسى تخلصك (ص18) وفي المخطوط: "فعسر تخلصك" (ورقة 65).

– فلما دخل لمودعه (ص18) وفي المخطوط: "فلما دخل ليودعه" (ورقة68)

– لتسد به ثغور الأندلس (ص13) وفي المخطوط: "لتشد به ثغور الأندلس" (ورقة65)

– بأحد الحسنيين (ص13)، وفي المخطوط: "بإحدى الحسنيين" (ورقة 65).

بـــ– الأخطاء العلمية:

– أحمد عند ليفي (ص5)، وفي المخطوط: "أحمد بن أبي بكر" (الورقة 60).

– ملتفة بالأندلس (ص7)، وفي المخطوط: ملتفة بالأندلسي، وهو جعفر بن علي بن حمدون الأندلسي (الورقة **61**).

– الوزير يحي التجيبي (ص9)، وفي المخطوط: الوزير يحي بن محمد بن هاشم التجيبي (الورقة 62).

– بزار بن معد (ص15)، وفي المخطوط: نزار بن معد (الورقة 66).

هذه بعض الأخطاء التي أحصيتها بعد مقارنة ثمانية عشر صفحة من الكتاب الذي نشره ليفي بروفنسال، وما يقابلها في المخطوط "ك1275" (10ورقات فقط).

*كتاب "أعمال الأعمال فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام":الذي ألّفه لسان الدين بن الخطيب، وقام ليفي بروفنسال بتحقيقه والتعليق عليه، ولكننا بتصفحه لا نلاحظ فيه لا تحقيقا ولا تعليقا، وإنما مجرد نشر لكتاب، حيث يكتفي المستشرق الفرنسي في المقدمة بذكر من وصف هذا الكتاب أو نشر جزءا منه مثل ما فعل كل من المستشرقين كوديرا ف.

وفانيان إ. وملشور أنطونيا، ثم يورد نبذة موجزة جدا عن مؤلف الكتاب لا تزيد عن عشرين سطر، وفي نهاية المقدمة يذكر النسخة التي اعتمد عليها في عمله، وهي النسخة الموجودة بمكتبة جامع القرويين بفاس، كما يذكر النسخ الأخرى لهذا الكتاب، والمتواجدة بالجزائر وتونس ومدريد (المقدمة كلها تحتوي على خمس صفحات)، ثم ينتقل مباشرة إلى متن المخطوط، ويقتصر في عمله أيضا على نشر ما جاء في النسخة التي اعتمد عليها دون تحقيق للأعلام البشرية والجغرافية وما أكثرها، حيث لا نجد في الكتاب كله، والذي يحتوي على **338** صفحة إلاّ على اثنين وثلاثين هامش أغلبها عبارة عن الإحالات إلى المصادر التي يوجد فيها نفس الكلام، ويتعلق الأمر خاصة بالأبيات الشعرية الموجودة في الكتاب.

الخـــــاتمة: إن المستشرق ليفي بروفنسال قد ساهم بقسط وافر في عملية نشر التراث التاريخي والأدبي لبلاد المغرب الإسلامي، ومع ذلك فقد جاء ما نشره مشوها نظرا لعدم قيامه بتحقيق هذا التراث تحقيقا علميا، والذي بدونه لا يمكن الاستفادة من كتب التراث، ولذلك كله وجب علينا إعادة النظر فيما نشره المستشرقون، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بإعادة تحقيق هذه المصادر تحقيقا علميا.

الهــوامــش:

1- إ. ليفي بروفنسال- مؤرخو الشرفاء - تعريب عبد القادر الخلادي- مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر- الرباط- 1397هـ 1977م- ص9 .

2- نجيب العقيقي- المستشرقون -الجزء الأول- دار المعارف-القاهرة -الطبعة الرابعة-1980م -ص 10.

3- ليفي بروفنسال- نفس المرجع- ص 10.

4 - نفسه ص10.

5- نجيب العقيقي- نفس المرجع- ص 293.

6- نفسه- ص 293.

7- نفسه- ص 293.

8- ليفي بروفنسال- نفس المرجع- ص 14.

9- د. محمد المنوني- المصادر العربية لتاريخ المغرب- الجزء الأول- منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط- 1404هـ 1983م- ص 102.

10- نفسه ج1 ص77.

11- نفسه ج1 ص78.

12- نفسه ج1 ص42.

13- نفسه ج1 ص92.

14- نفسه ج1 ص99.

15- نفسه ج1 ص31.

16- عبدالله بن بلقين- كتاب التبيان- تحقيق وتعليق د. أمين توفيق الطيبي- منشورات عكاظ- الربــاط- 1995م- ص25.

17- د. ناصر الدين سعيدوني- من التراث التاريخي والجغرافي للمغرب الإسلامي- دار الغرب الإسلامي- بيروت- الطبعة الأولى- 1999م- ص63-64.

18- محمد المنوني- نفس المرجع- ج1 ص 59.

19- نفسه - ج1- ص 66-67.

20- ك. بويكا- المصادر التاريخية العربية في الأندلس- نقله إلى العربية نايف أبو كرم- منشورات دار علاء الدين دمشق- الطبعة الأولى- 1999م- ص 103-104.

21- محمد ماهر حمادة - المصادر العربية والمعربة - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة السادسة -1407هـ- 1987م - ص259 .

22– د.حسين مؤنس – موسوعة تاريخ الأندلس –الجزء الثاني – مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة –الطبعة الأولى – 1416هـ – 1996م –ص 383 .

23– نجيب العقيقي– نفس المرجع –صص 294–300/ليفي بروفنسال– نفس المرجع – صص12–14.

24– د. محمد المنوني – نفس المرجع – ج 1 ص 68 .

25– مجهول – "مفاخر البربر" – المخطوط د 1020– الخزانة العامة بالرباط .

26– مجهول – "مفاخر البربر" – المخطوط كـ 1275 – الخزانة العامة بالرباط.

27– مجهول– "مفاخر البربر"– تحقيق عبد القادر بوبـاية – رسالة ماجستير– معهد التاريخ– جامعة وهران– نوفمبر 1996– صص 22–25 .

28– لسان الدين بن الخطيب – "تاريخ إسبانيا الإسلامية" أو كتاب "أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام "– تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال – دار المكشوف – بيروت – الطبعة الثانية –1956م .

منهج ابن باديس الإصلاحي
وأثره في بناء الشخصية الوطنية الجزائرية.

د / قلايلية العربي *

"حين انتهت المحادثة كانت الساعة تشير إلى السادسة مساء، وكانت الشمس تغطيها السحب، فوثب الأمير دون أن يلتفت حوله فوق صهوة جواده، وصعد الجبل ركضا، وتبعه شيوخه وعددهم مائة وخمسون...وأقبل علينا بيجو وهو يقول: "ياله من رجل أنوف، ولكني أرغمته على النهوض"، وفي طريق عودتنا كانت تعتمل في نفوسنا مشاعر غريبة، كنا مما شاهدنا كالخدرين وظننا أننا في حلم، وكان الجنرال نفسه مطرقا صامتا، وجواده يسير به.."[1]

هذا ما قاله النقيب السويسري فون مورالت الذي شهد وقائع معاهدة التافنة سنة 1837م التي عقدها الأمير عبد القادر مع بيجو، وسجلها لصديقه الألماني الدكتور موريس فاغنر(1813-1887) [2].

إن الفترة التي تولى فيها الأمير عبد القادر القيادة في الجزائر تعتبر من أحفل فترات المقاومة بطولة وأبعدها أثرا، وهذا ما جعل فرنسا الاستعمارية توجه كل قواها العسكرية والسياسية للقضاء على تلك الأنفة التي كان الشعب الجزائري يتمتع بها.

* أستاذ الأدب العربي بقسم الحضارة الإسلامية –جامعة وهران .

فإلى أي مدى استطاعت فرنسا أن تصل إلى تحقيق أهدافها المتمثلة في القضاء على مقومات هذا الشعب؛ وإلحاق الجزائر بفرنسا نهائيا ؟ !

ثم كيف حـــدث البعث من جديد، واستطاع الشعب الجزائـــري أن يعيد بناء شخصيته الوطنية، ويحقق الاستقلال النهائي ؟ !

انتهج الجنـــرال بيجو في السنوات التالية لمعاهـــدة التافنة سياسية استعماريـــة خطيرة، مفادها أن الدولة إذا أرادت تثبيت سلطتها في إقليم خارجي، عليها أن تنقل إليه أعـــدادا كبيرة من عناصرها السكانية، وتمدهم بجميع الوسائل والإعانات، وتعمل عـــلى جعل أبناء هذا الإقليم في خدمة هؤلاء السكان الجدد، كما يوصـــي بإبعاد الجزائـــريين إلى الصحراء، يقول في تقرير لمجلس النواب الفرنسي في **1840/05/04**م:

"يجب أن يهجم أكبر عدد ممكن من الفرنسيين والأوروبيين على الجزائر، ويجب أن تبعثوا بمعمرين تمكنوهم من أحسن الوضعيات لكـــي تكسبوهم، وهؤلاء المعمرون يجب أن تعطى لهم الأرض الخصبة والواقعة على مجاري المياه مـــن غير بحث عمن يملك هذه الأراضي قبلا، لأنه يجب أن تقسم عليهم قبل كل أحد "[3].

إنها السياسة الاستعمارية الاستيطانية الساعية إلى القضاء على جميع مقومات الشعب المستعمَر، والحقيقة إن جيوش الاستعمار وقادته منذ دخولهم إلى الجزائر سنة **1830** م سعوا هذا السعي، فلقد أصدرت في فرنسا بتاريخ **1830/12/8**م أمرا يقضي بالاستيلاء على الأوقاف الإسلامية رغم تعهدها في **4** يوليو **1830**م عند تسلم مدينة الجزائر باحترام الدين الإسلامي وأوقافه ومعاهدة "[4].

ولقد كان مفكرو الاستعمار ومنظروه يدركون جيدا أن الشعب الجزائري لا يمكن التغلب عليه وقهره بسهولة، كذلك تضافرت جهودهم وآراؤهم لتطبيق أسرع الطرق وأنجعها كالقتل والتشريد والتعذيب، والتفرقة بين فئات الشعب، ونشر لغة المستعمر

وعاداته، مستعينين بالمبشرين الذين سعوا سعيا حثيثا إلى نشر الديانة المسيحية واستبدالها بالإسلام الدين الأصيل، ولقد وقف روفيغو في ظهيرة 1832/12/18م قائلا: "يجب أن نتخذ أجمل المساجد في الجزائر معبدا للإله المسيح، وأومأ بيده إلى جامع كتشاوة، وهجم الجيش على الجامع، وهو غاصّ بالمصلين، فدافعوا عنه دفاعا مستميتا حتى قتلوا عن آخرهم، وطليت جدران الجامع بدمائهم، وقام القساوسة يتلون أناشيد الغفران على أشلائهم الممزقة [5].

ولقد كانت مزاعم الاستعمار الفرنسي توهم أنه جاء لتمدين الجزائريين، وإدخالهم إلى عالم الحضارة، والحقيقة عكس ذلك، لقد جاء في كتاب "ليل الاستعمار" لفرحات عباس "أن النائب الفرنسي (Alexis DE Tocqueville) قال في سنة 1847م: "إن المجتمع الجزائري لم يكن غير متمدن بل ما كانت مدينته إلا متأخرة وناقصة، وكان يحتوى على عدد كبير من المؤسسات الدينية مهمتها البر والإحسان ونشر التعليم في جميع أنحاء الجزائر، ولقد استحوذنا على مداخيلها وحرّفنا أهدافها، وقضينا على الجمعيات الخيرية، وخرّبنا المدارس فهُدّت دعائم العرفان، وشتتنا شمل الزوايا...وقد قذفنا بالمسلمين في البؤس والجوع..فسخطوا علينا سخطا كبيرا"[6].

ويؤكد غيره أن الجزائريين الذين كانوا يحسنون القراءة والكتابة في ذلك العصر يفوق عددهم عدد الفرنسيين الذين كانوا يقرؤون ويكتبون، وأن 45% من الفرنسيين كانوا أميين حينذاك، وأن الجزائر احتلها جنود فرنسيون من طبقة جاهلة تمام الجهل، وأن المسلمين في إفريقيا الشمالية كانوا يولون التربية والتعليم عناية لها قيمتها[7].

لقد أحرق الجنرال دوق دومال وجنوده مكتبة الأمير عبد القادر الذي كان يتتبع أثر الطابور الفرنسي مسترشدا بالأوراق المبعثرة في الصحراء التي انتزعها الجنود من الكتب التي عانى الأمير الكثير في جمعها "[8].

وتمضي السياسة الاستعمارية في الجزائر على هذا المنوال، معتمدة على التقتيل والتعذيب والتجهيل ومصادرة الأرضي والأموال، وإفقار الأهالي، وحرق الأرض وسنّ القوانين الجائرة في حق الجزائريين.

وفي مطلع القرن العشرين أخذت الحركات التحريرية في الظهور، فكانت الحركة الإصلاحية في الشرق على يد جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، قد بلغت شأوا كبيرا في مجال الإصلاح، وكان عبد الحميد بن باديس قد تأثر بالمنهج الإسلامي لمحمد عبده.

وفي سنة **1913**م بالضبط يطالعنا الإمام عبد الحميد بن باديس شعلة تنير مدينة قسنطينة، فقد نصب نفسه مدرسا ومربيا في الجامع الأخضر بها، يمكننا اعتبار هذا التاريخ بداية غرس النواة الأولى للحركة الإصلاحية في الجزائر عبر مستوياتها الثلاثة: الدينية والسياسة والعلمية (التربويــة)، بالإضافة إلى أحــزاب سياسية ستظهر في الجزائــر بعــد هــذا التاريخ بمدة قليلة.

لقد قاد عبــد الحميد بن باديس حــركته الإصلاحية ببراعة وحنكة وذكاء ما يقرب ثلاثين سنة (**1913–1940**م)، ولقد آلى على نفسه أن يتحمل هذا العبء الثقيل، وكان يؤمن منذ البداية أن أحسن وسيلة إعادة بناء الشخصية الوطنية الجزائرية التي هدمها الاستعمار هي تربية الأجيال وتعليمها وزرع الوعي في نفوسها، وللقيام بهذه المهمة الصعبة سعى إلى إنشاء جمعية بالطرق القانونية في ذلك الوقت حتى يتمكن من تمرير رسالته الإصلاحية، وتحقق له ما أراد في الخامس من شهر مارس **1931**م إذ أنشأ "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" وإن كانت نشاطاته وأعماله التربوية والصحافية قد سبقت هذا التاريخ كما رأينا، إذ بدأ التدريس سنة **1913**م، وأصدر جريدة المنتقد **1925**م.

وربما نتساءل اليوم، لماذا وافقت الإدارة الاستعمارية على إنشاء الجمعية ومنحتها الاعتماد؟ والجواب عن هذا السؤال من جهتين: الجهة الأولى، هي أن فرنسا رأت بأن تنظيما

يجمع العلماء لها قد يفيدها ويسهل عليها مراقبتهم وضبطهم والسيطرة عليهم، واستخدامهم لأغراضها، لأنها كانت تنظر إلى العلماء المسلمين الجزائريين من منظار ما ألفته من بعض شيوخ الطرق الصوفية في غالب الأحيان وكانت أمنت جانبهم.

والجهة الثانية: هي أن هذه الجمعية ليست سياسية لأنها ألفت من شيوخ الدين البعد عن السياسية، وأن بنود الجمعية لا تنص على السياسة.

ولكن ما إن تحصلت الجمعية على اعتمادها القانوني حتى شرعت في القيام بنشاطات واسعة عبر الصحف والمجلات، ومن خلال الدروس والمحاضرات التي كان يلقيها علماؤها وعلى رأسهم عبد الحميد بن باديس، كل ذلك وفق منهج منظم محكم، إنه المنهج الإصلاحي الشامل المستمدة أصوله من التراث العربي الإسلامي والواقع الحضاري الجزائري.

لقد سطر ابن باديس الغايات التي يسعى إلى تحقيقها بناء على ثقافته الإسلامية الواسعة ونظرته الشاملة إلى الكون من جهة، وإلى الواقع الجزائري من جهة ثانية.

فهو يرى بأن الكون يسير وفق نظام دقيق منسجم محكم، لابد له من مدبر ومسير هو الله تبارك وتعالى الذي أودع في الكون أسبابا تؤدي حتما إلى مسبباتها بمشيئته، وأن من تمسك بالأسباب بلغ إلى مسبباتها بإذن الله بقطع النظر عن كونه مؤمنا أو كافـرا، ورعاً أو فاجراً، صالحا أو طالحاً، ويقارن حال المسلمين في عصورهم الذهبية بحالهم الآن، وما هم عليه من الذل والهوان، ويعزو ذلك كله إلى عدم تمسكهم بتلك الأسباب، فعوقبوا بما هم عليه اليـوم مـن الذل والانحطاط، ولن يعود إليهم ما كان لهم إلا إذا عادوا إلى امتثال أمر ربهم في الأخذ بتلك الأسباب [9] .

ولقد سأله نائب عامل عمالة وهران بمدينة مستغانم سنة 1931م عن الغرض من جولته إلى هذه المدينة فقال: "إننا نريد للمسلمين الجزائريين أن يبلغوا في المعارف والفلاحة والتجارة والصناعة إلى مستوى إخوانهم الفرنسيين ليتعاون الجميع بقوى متكافئة على خدمة الجزائر"[10]

فهو يرى بأن العلم هو أساس رقي الشعوب، ولا نهضة بدون علم، ولا علم بدون عمل، وحياة الإنسان من بدايتها إلى نهايتها مبنية على أركان ثلاثة: الإرادة والفكر والعمل، وصلاح المجتمع متوقف على صلاح الفرد، ولا يمكن إصلاح الفساد والاعوجاج إلا إذا قام أفراد المجتمع وتعاونوا على إزالة الفساد والاعوجاج، لذلك يخاطب الشعب قائلا: "وحافظ على مالك فهو قوام أعمالك، فاسلك كل سبيل مشروع لتحصيله وتنميته، واطرق كل باب خيري لبذله، حافظ على حياتك، ولا حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميع عاداتك، وإذا أردت الحياة الكريمة، كن عصريا في فكرك وفي عملك وفي تجارتك وفي صناعتك وفي فلاحتك وفي تمدنك ورقيك [11].

والذي يهمنا بالدرجة الأولى هو منهج ابن باديس الإصلاحي التربوي، فكيف بنـــى هـــذا المنهج وما هـــي الوسائل التي أعـــدها لتحقيقه ؟

لاشك بأن أي منهج تربوي ينبع من منطلقات أساسية يسميها بعض المربين المحدثين "الغايات"، والمتأمل فكر ابن باديس التربوي والسياسي، يجد أن هذا الفكر يتصف بالعمق، والانسجام والموضوعية والمنطقية في طرح القضايا ومعالجتها سواء كانت دينية أو سياسية أو تربوية، وهذا ما جعله دقيقا في رسم غاياته وتحديدها، ولعلّ ما يجسد غايات ابن باديس كلها هو ذلك الشعار الذي كان يضعه على رأس مجلة المنتقد "الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء".

وإذا كان علماء التربية المحدثون يعبرون عن الغايات بأنها فلسفة وتوجهات السياسة التعليمية التي تبنى على مبادئ المجتمع وقيمه العليا وتطلعات أبنائه وتتجسد تلك الغايات في مناهج تربوية حسب المستويات المتتالية [12]، فإن ابن باديس كان يعي هذه الحقيقة، وإننا لنلمس آثار هذه الغايات في جميع الأعمال التي قام بها من مقالات سياسية واجتماعية ودروس في التفسير...

ولئن كانت فكرة النسق أو الترابط باعتبارها مصطلحا تربويا حديثا، وصفت به المناهج: قد ظهرت في الخمسينيات على أيدي مربين وباحثين في مجال التربية أمثال:

Tyler (1950) GlaSer (1965) Gagné (1965)[13]، فإن ابن باديس شعر منذ ذلك الوقت المبكر بضرورة النسق المنهجي في التربية وما يقتضيه ذلك النسق من ترابط منطقي بين المعارف والمستويات، ودقة في تحديد الأهداف، وتدرج في "سجلات" المعرفة حسب المستويات، وفكرة النسق المنهجي لم تكن غريبة عن التراث العربي الذي غرف منه ابن باديس، فإننا نجد ابن خلدون (1332–1406م) وهو يتحدث عن طريق تلقين العلوم ووجه إفادته، فيقسم مراحل التدريس كلها إلى ثلاث مراحل كبرى، ويؤكد على ضرورة التدريج والارتقاء بالمتعلم من مرحلة إلى مرحلة 14، إنما كان في الحقيقة يبني نسقا منهجيا تربويا واضعا في حسبانه التخصص أو الفن كما يسميه، ومستوى المتعلم والطريقة التدريس نفسها، والتدريج في الانتقال من وضعية إلى وضعية مستعملا مصطلحا خاصا به هو "التدريج"، وبهذا يحق لنا اليوم أن نطلق على مجموعة البنيات والعناصر المتفاعلة فيما بينها تفاعلا ديناميا... لتحقيق غايات وأهداف معينة من خلال ذلك التفاعل"[15] "التدريج المنهجي"، واستعمال مصطلح التدريج عند ابن خلدون لا يعني فقط الانتقال من مرحلة معينة إلى مـــرحلة أرقى منها حسبما يدل على ذلك ظاهر اللفظ، استعمالها في مجال تلقين العلوم عنده يأخذ دلالات أوسع: منها أنها تدل على المنهج المراد تدريسه في مرحلة معينة من التعليم، وما يحتويه المنهج مـــن مفاهيم متعلقة بكل صنف من أصناف المعرفة، وطريقة هذا التعليم، وكيفية إنجازه ومراعاة استعدادات عقـــول المتعلمين التي تسمـــح لهم بالوصـــول إلى الأهداف الـــمراد تحقيقها، ثـــم الانتقال بـــهم إلى المرحلة الموالية.

وتـــزداد الفكرة وضوحا عنـــد عبد الحميد بن باديس فهو ينظر إلى المنهج باعتباره "مجموع الخبرات التربوية والثقافية والاجتماعية والرياضية والفنية التي تهيئها المدرسة

لتلاميذها داخلها وخارجها بقصد مساعدتهم على النمو الشامل في جميع النواحي وتعديل سلوكهم طبقا لفلسفتها التربوية [16]، فالمنهج يتضمن مجموع ما تقدمه المدرسة من خبرات من خلال مختلف النشاطات التي تقدمها، والوسائل التعليمية التي تستخدمها...

وهكذا فإن بناء المنهج يتطلب عاملين أساسيين هما:

التلميذ بخصائص نموه وحاجاته وكيفية تعلمه، وصحته النفسية والجسمية، وهذا ما يعرف بالأساس السيكولوجي للمنهج.

المجتمع بتراثه الثقافي وقيمه ومعاييره ومشكلاته وآماله وأهدافه الحاضـــرة والمستقبلية وهذا هو الأساس الاجتماعي التربوي للمنهج [17] الذي يجسد الغايات العليا للمجتمع...

فهو يتطلب من المعلم أن يراعي "أساليب التفهيم، وفهم نفسية المتعلمين، وحسن التنزل لهم والأخذ بأفهامهم إلى حيث يريد بهم حسب درجتهم واستعدادهم"[18].

من هذا النص البسيط يمكننا استخلاص العناصر الأساسية التي تقوم عليها العملية التعليمية برمتها:

فأساليب التفهيم: تشمل الطرق التربوية، وما تتطلب من وسائل مساعدة على الإنجاز.

وتفهم النفسيات: يقتضي معرفة استعدادات المتعلمين وقدراتهم العقلية وقابلياتهم الفكرية التي تؤهلهم لاستيعاب ما يدرسون.

والأخذ بأفهامهم إلى حيث يريد: إشارة إلى تحديد الأهداف ووضوحها، وتوفير الوسائل للوصول إلى تحقيقها وإنجازها.

أما قوله: "حسب درجتهم" ففيه إشارة واضحة إلى "المدونة المعرفية" الخاصة بكل مرحلة من مراحل التدريس.

وهذا الذي يريده بن باديس لا يبتعد كثيرا عن العناصر التي تكون المنهج التربوي عند علماء التربية المحدثين، فهم يرون أن المنهج في جانبه البنائي يضم ثلاثة جوانب أساسية:

الأهداف – الوسائل التعليمية–أدوات التقويم [19]، وفي جانبه الوظيفي يشمل كل ما يحتاج إليه لتحقيق الأهداف.

هذه النظرة المتجددة إلى التربية وطرق التدريس هي التي جعلت ابن باديس يثور على شيوخ عصره كما ثار ابن خلدون من قبل على طرق التدريس في المغرب الإسلامي، فهو يرى بأن الطالب بجامع الزيتونة إذا أراد حضور درس في التفسير يقع في خصومات لفظية بين الشيخ عبد الحكيم وأصحابه في القواعد...كأنما التفسير إنما يقرأ لأجل تطبيق القواعد الآلية. لا لأجل فهم الشرائع والأحكام الإلهية، فهذا هجر للقرآن مع أن أصحابه يحسبون أنفسهم في خدمة القرآن [20]، إلى هنا يتبادر إلى أذهاننا سؤال عل درجة كبيرة من الأهمية: هل استطاع ابن باديس فعلا أن يضع منهجا حسب المعطيات التي ذكرناها ؟

إن فكر ابن باديس التربوي عميق وأصيل ومتفتح على ما حوله، ويتجلى ذلك من خلال مقولاته العديدة وآرائه السديدة التي رأينا جزءا منها، إلا أن اهتمامات الرجل ومشاغله متعددة ومقسمة على عدة جبهات، ولو أنه كان متفرغا للتربية وحدها لترك لنا اليوم آراء ونظريات لا تقل أهمية عما جاء به علماء التربية المحدثون، ولعل الأيام المقبلة تمكن الباحثين من العثور على وثائق وكتابات في هذا المجال لا زالت في طي الكتمان.

ومع هذا فإننا نجد ملامح هذا المنهج في الدروس التي كان يلقيها في تفسير القرآن الكريم في المسجد الأخضر بقسنطينة، فقد كان ينظر إلى القرآن الكريم باعتباره وحدة متكاملة الجوانب لذلك عكف على تفسيره طيلة 25 سنة متوالية (1938/1913)، والمتأمل اليوم تفسير ابن باديس "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير"، تتجلى له ظاهرة الربط والتنسيق واضحة، فقد كان ينطلق في تفسيره من النص القرآني، ويعتمد التنسيق بين المفاهيم والانسجام المنطقي، والربط بين القضايا التي يتعرض لها، والوقع الذي تعيش فيه الأمة الجزائرية وما يقتضيه من علاج.

فالتفسير عنده حي نابض بروح الحياة، أما تقنيات الإنجاز التي يعتمدها فهي كما يلي:

يبدأ بشرح الألفاظ الغامضة التي يتضمنها النص القرآني، ثم ينقل أذهان الطلاب إلى الجو الذي نزل فيه النص القرآني، كمناسبة النزول، أو الأحداث التي لها علاقة به.

وينتقل بعدها إلى استخلاص المفاهيم التي يتضمنها النص، سواء كانت عبرا وعظات، أو أحكاما شرعية أو مفاهيم مجردة...

وهذه طريقة حديثة أصبحت الدراسات اللغوية تعتمدها، معتبرة النحو عاملا هاما لفهم المعنى لا مجرد قوالب تعلم تعليما آليا.

ومن هنا جاء تفسيره على قصره مفعما بروح العصر، صالحا لمعالجة المشاكل المستجدة على الساحة الوطنية آنذاك.

ومن هنا استطاع أن يحدد أهدافه بدقة عبر مختلف نشاطاته، سواء كانت تدريسا؛ أو خطبا؛ أو محاضرة أو مقالات في الصحف والمجلات.

فالغاية واحدة هي إعادة بناء الشخصية الوطنية الجزائرية في جوانبها الثلاثة:

– الجانب العلمي الذي أساسه المعرفة والفهم.

– الجانب الديني الهادف إلى تربية النفس وتهذيبها.

– الجانب التطبيقي الذي يجسد الأفكار في الواقع .

ولقد رأى ضرورة ربط التعليم بالحياة العملية، فأثناء حديثه عن الدار التي بها جمعية التربية والتعليم بقسنطينة، وكان على رأسها قال: "وأن فيها اليوم مصنعا للنسيج، وقانون هذه الجمعية ينص عليه، وينص على تعليم اللغة العربية والفرنسية، لأننا قوم نريد الحياة لأنفسنا كما نحبها لغيرنا..." [21].

ولا وجود للأمة بدون علم وتعليم، ولا تقدم لها إلا بالعلم والأخذ بأسبابه، يقول: "ولا أدلّ على وجود روح الحياة في الأمــة وشعورها بنفسها ورغبتها في التقدم من أخذها بأسباب التعليم، التعليم الذي ينشر فيها الحياة ويبعثها على العمل، ويسمو بشخصيتها في سلم الرقي الإنساني ويظهر كيانها بين الأمم "[22].

ولنخلص الآن إلى الكيفية التي اعتمدها ابن باديس في تسطير منهجه التربوي لتنظيم التعليم، يمكننا أن نقول إن التعليم في الجزائر كان منقسما إلى قسمين: تعليم رسمي تشرف عليه الإدارة الفرنسية في الجزائــر إشــرافا فعليا، تنظيما وبرمجة وتخطيطا للوصول إلى أهداف مسطرة مسبقا، وتعليم حرّ في الزوايا والمساجد والكتاتيب، يسير وفق الطــرق التقليدية في معظم الحالات، وهو تعليم ديني في جوهره مــع اعتنائه ببعض العلوم الأخــرى كعلوم العربية، ويمت بصلات القرابة إلى التراث العربي الإسلامي، ولا يمكــن الانتقاص من قيمته وأهميته في الحفاظ على الشخصية العربية في الجزائر، والدين الإسلامي بها.

وهذا القسم الثاني هو الذي وجّه إليه ابن باديس اهتماماته، وسعى إلى نشره وإصلاحه وتجديد طرقه ليواكب مستجدات العصر ومتطلبات الحياة...

ولقــد بــدأ بالاعتناء بالمسجد عنــدما نصب نفسه مــدرسا في الجامع الأخضر، فقد خصّص أوقاتا لتعليم الصغار في آخر الصبيحة وآخر العشية مضافة إلى تعليم الكبار الذي كان معهودا من قبل في المساجد.

ولم تمض إلا سنوات قليلة حتى استطاعت جمعية العلماء المسلمين الجزائــريين أن تؤسس عــدة مدارس ونواد في أنحاء القطر الجزائري، واستطاعت أن تضع تحت حوزتها عددا كبيرا من المساجد: وبنظرة مقارنة بسيطة بين ما حققته الجمعية في مجال التربية و التعليم وما أنجزته الحكومة الفرنسية نخلص إلى ما يلي:

إن الحكومة الفرنسية بعد مائة عام من احتلالها الجزائر (1930م) أسست ثلاث مدارس إسلامية لدراسة اللغة العربية والشريعة الإسلامية في الوطن كله لا يتجاوز عدد طلبتها الذكور فقط سنويا 500 طالب بمعدل 1 من 10 آلاف نسمة من سكان الجزائر، ورتبت في المساجد 33 مدرسا في عدد مماثل من المساجد.

والمدارس الحكومية بلغت 652 مدرسة في سائر أنحاء القطر عدد التلاميذ بها 30 ألف طفل تقريبا تعليمهم خال من العربية والدين...

فإذا علمنا أن عدد الجزائريين في هذه السنة حوالي ستة ملايين نسمة، فإن عدد المتمدرسين منهم حوالي 670000 فقط، ويبقى 187000 طفل مهملين لا يتلقون أي تعليم.

أما جهود الجمعية في هذا المجال فهي كما يلي: في مدة حوالي ربع قرن فقط استطاعت مدارس الجمعية أن تحوي حوالي 50 ألف طفل وبنت، وشيدت أكثر من 150 مدرسة، وعددا كبيرا من النوادي الثقافية والمساجد الحرة في كامل أنحاء القطر [23].

فعلى سبيل المثال نذكر هنا بعض المساجد التي علّم فيها ابن باديس وبعض المدارس التي أنشأها باسم الجمعية: الجامع الكبير، ومسجد سيدي قمّوش، ومسجد سيدي عبد المؤمن، ومسجد سيدي بومعزة، وأخيرا الجامع الأخضر الذي استقرّ فيه وكان قد بدأ به التدريس وختم فيه تفسير القرآن الكريم سنة 1938م، كما ختم فيه شرح كتاب "الموطأ" سنة 1939م.

وكان برنامج التعليم عند ابن باديس منقسما إلى قسمين:

– تعليم للكبار، يكاد يكون منحصرا في المساجد، وهو مبني على الوعظ والإرشاد وقائم على أسلوب يساعد الكبار للوصول إلى فهم الحقائق من أقصر طريق.

– وتعليم للناشئة قائم على تنظيم محكم، وبرامج مضبوطة وطرق جديدة.

ومما يـدل على اعتناء الجمعية بتعليم الناشئة هـو تلك الاجتماعات التي كان يعقدها عبد الحميد بن باديس بنادي الترقي كلما زار العاصمة، ويحضرها العدد الكبير من المعلمين والأساتذة للنظر في البرامج والمناهج وتقويم الطرق والأعمال التي كانوا يؤدونها. وأهم اجتماع عقده ابن باديس في هذا النادي كان يومي 22 و23 سبتمبر 1937م لتبادل الرأي في التعليم ومدارسه ونظمه وأساليبه. [24]

أما طريقة التدريس في منهج ابن باديس فهي كما يلي:

* بالنسبة إلى التعليم المسجـدي، وهـو تعليم الكبار فيعتمد فيه على الإلقاء والمحاضرة والحوار والاستفهام والمراجعة.

* بالنسبة إلى تعليم الناشئة: فيعتمد فيه في الصفوف الأولى الطريقة الجزئية، والطريقة القياسية في الصفوف المتقدمة.

– أما محتويات البرامج فقط كان يستقيها من الكتب المقررة في المدارس المصرية لذلك العهد، مضافا إليها الكتب التالية: كتاب الموطأ في الحديث للإمام مالك بن أنس رضي الله عنه– أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك– ابن عاشر في الفقه– المفتاح في البلاغة– القطر في القواعد– الآجرومية في القواعد– لامية الأفعال– ديوان الحماسة– ديوان المتنبي– أمالي القالي– مقدمة ابن خلدون[25].

أما المدرسون الذين كان يستعين بهم، فمنهم من تخرج من الزيتونة، كعبد المجيد بن الحيرش، وحمزة بوكوشة، ومنهم آخرون من كبار التلاميذ المتخرجين كالبشير بن أحمد، وعمر دودو، وبلقاسم الزغداني...

وأما المواد المدرسة فيمكن تحديدها كما يلي: التفسير، الحديث، الفقه، الفرائض، العقائد، الأدب، المواعظ، التجويد، الأصول، المنطق، النحو والصرف، البلاغة، المحفوظات، الإنشاء، الحساب، التاريخ، الجغرافيا... [26].

وكان يلح على المعلمين والأساتذة باللجوء إلى التبسيط، والبدء بالأصول من كل فن، والاعتناء بتدريس اللغة العربية وعلومها انطلاقا مـــن النصوص لتنمية الملكة اللغوية، واستخدام القواعد للوصول إلى الفهم، وليس لاعتبارها غاية في حدّ ذاتها...، والتركيز على التاريخ والجغرافيا، وبخاصة تاريخ شمال إفريقيا.

النظام: وقد أوجد نظاما للطلبة يتضمن النواحي التالية: التربوية والأخلاقية والغذائية والصحية، وكون جهازا للإشراف العام (لجنة من أعضاء الجمعية).

نظام العرفاء: قسم الطلبة حسب المناطق، وجعل على كل قسم عريفا.

الشروط الواجب توفرها في الطالب: حفظ شئ من القرآن الكريم.

أما الموارد المالية فتتكون من التبرعات التي يقدمها المحسنون، والاشتراكات في الجمعية وصندوق الطلبة الذي أنشئ لهذا الغرض [27].

ولم يكن ابن باديس متشددا ولا متعصبا، فقد كان يدعو المعلمين والأساتذة إلى الاستفادة من كل ذي خبرة ومعرفة...

ويبدو أن نظرته إلى طرق التدريس ومناهجه لم تكن نظرة رضا، فقد انتقد طرق التدريس بجامع الزيتونة، واقترح منهجا متكاملا للتعليم في جامع الزيتونة وبعث به إلى لجنة إصلاح التعليم التي شكلها باي تونس سنة 1931م، ونشر هذا المشروع بجريدة الشهاب تحت عنوان: "إصلاح التعليم بجامع الزيتومة"[28] .

ويمكن أن نصل إلى أن ابـــن باديس كان لديه نظرة عميقة إلى التربية والتدريس تختلف عن نظرة أبناء عصره، لولا الظروف القاسية التي كانت تحيط به، منها عدم تفرغه إلى التدريس إذ كانت نشاطات متعددة وموزعة على عدة مجالات، ومنها أن المحيطين به من الأساتذة لم يكن جلهم من حيث العمق المعرفي والتربوي في الدرجة التي كان هو فيها.

إن هذا النهضة العلمية بفروعها الثلاثة: الدينية والمعرفية والسياسية جعلت الإدارة الاستعمارية تناصب الجمعية ورجالها العداء منذ تأسيسها، ولقد كانت عداوة الإدارة للجمعية تزداد على مرّ الأيام، فلجأت إلى المضايقات طورا، وإلى غلق المدارس طورا ثانيا، وإلى اعتقال رجال الجمعية وعلمائها، وأما جرائد الجمعية فقد تعرضت باستمرار إلى الحجز والمصادرة.

لقد بات مؤكدا لدى الإدارة الاستعمارية أن أعمال الجمعية تشكل خطرا كبيرا على الوجود الفرنسي في الجزائر برمته، ولئن كانت الأحزاب السياسية تتناول السياسة فقط. فإن هذه الجمعية أعدّت أجيالا من الكبار والصغار إعدادا وطنيا وحضاريا، وربتها على كره المستعمر.

ولقد كانت التقارير السرية تشير إلى خطورة الجمعية على الوجود الاستعماري، لأنها منذ تأسيسها عمل أفرادها باستمرار على إيقاظ الشعور بالوطنية وتوجيه الناشئة إلى الوعي القومي، ولأن الإدارة الاستعمارية كانت تعي بأن ما أتيح للجمعية من وسائل (كالصحف والنوادي واللقاءات)، والبرامج التعليمية التي سطرتها في المدارس والمساجد التابعة لها ذات خطورة كبيرة على سياستها ووجودها في الجزائر.

جاء في أحد تقرير "إن الإدارة الفرنسية تؤكد خطورة هذه الحركة على السياسة الاستعمارية في الجزائر، وتدعو جميع السلطات إلى اتخاذ الحذر الشديد من قوة العلماء المتصاعدة من سنة لأخرى...". وجاء في تقرير آخر "إن جمعية العلماء رغم ادعائها بأنها لا سياسية، فإنها نواة للأحزاب الوطنية وقاعدة ثابتة ينمو فوقها الشعور الوطني الإسلامي". وفي تقرير ثالث: "إن حركة العلماء الخادعة كانت لينة ودقيقة في آن واحد"[29].

وهكذا كان المنهج الإصلاحي العام الذي انتهجه ابن باديس وأصحابه بفروعه الثلاثة: السياسي، الديني، والتربوي قد أيقظ الحسّ الوطني لدى أبناء الشعب الجزائري.

لقد أبطل ابن باديس بمنهجه التربوي هذا معظم الخطط الاستعمارية وحملات المبشرين فهو زارع محبة، ورسول سلام، ولكن على أساس من العدل والإنصاف والاحترام.

غايته في منهجه الإصلاحي عامة هي بناء الشخصية الوطنية الجزائرية كما سبق، ولا يتم هذا البناء إلا إذا تحقق الاستقلال، لأن الاستقلال حق طبيعي لكل أمة من أمم الدنيا، وقد استقلت أمم كانت دوننا في القوة والعلم والمنعة والحضارة، ولسنا من الذين يدعون علم الغيب مع الله، ويقولون إن حالة الجزائر الحاضرة ستدوم إلى الأبد، فكما تقلبت الجزائر مع التاريخ فمن الممكن أنها تزداد تقلبا مع التاريخ، وليس من العسير، بل إنه من الممكن أن يأتي يوم تبلغ فيه الجزائر درجة عالية من الرقي المادي والأدبي، وتتغير فيه السياسة الاستعمارية، وتصبح فيه البلاد الجزائرية مستقلة استقلالا واسعا تعتمد عليها فرنسا اعتماد الحرّ على الحرّ [30].

فهل حقق ابن باديس غايته ؟

لقد استطاع ابن باديس باعتماده على منهجه الإصلاحي عامة، والتربوي منه خاصة، أن يستعيد تلك الأنفة الجزائرية التي عمل بيجو على استئصالها من الشعب الجزائري يوم قال عن الأمير عبد القادر: "ياله من رجل أنوف، ولكني أرغمته على النهوض .

وتشاء الأقدار أن يتوفى ابن باديس في 1940/04/16م، وتبقى صيحته مدوية في نفوس الأجيال المتصاعدة، إلى أن احتضنتها ثورة أول نوفمبر 1954م، وتصدق مقولة ابن باديس التي طالما ردّدها طلاب الجمعية من قبل:

فإذا هلكت فصيحتي تحيا الجزائر والعرب

الهوامش:

1 – أبو العيد دودو ، الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان؛ الشركة الوطنية للنشر، الجزائر 1975 م. ص ص 53–54 .

2- المرجع السابق، ص 29.

3- د.تركي رابح، الشيخ عبد الحميد ابن باديس. فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، ش.و.ن.ت، ط.1984، ص25..

4- ابن حمو م، دور التبشير والاستشراق في الثقافة العربية الإسلامية في الجزائر، ماجستير، جامعة دمشق،1986 ص.100

5- المرجع السابق ، ص. 104.

6- أنظر د. تركي رابح، ص. 94 –95 نقلا عن ليل الإستعمار لفرحات عباس، ص104.

7- المرجع السابق ص. 95. نقلا عن كتابات الجنرال ولسن استرهازي وإسماعيل أوربان.

8- المرجع السابق ص 97، نقلا عن مرسيل أفريتو الوطن الجزائري ، ص 17.

9- الشيخ ع. ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ط1، 1982، دار البعث، قسنطينة، صص89-91.

10- د.تركي رابح...نفس المرجع، ص. 252.

11- المرجع السابق، ص. 252 وما بعدها.

12- محمد الدريج، تحليل العملية التعليمية، ط.2، 1991، الرباطن ص60.

13-عبد اللطيف الفاربي، وعبد العزيز الغرضاف، كيف تدرس بواسطة الأهداف، ،سلسلة علوم التربية، الرباط، بدورن تاريخ، ص7 .

14- ابن خلدون ، المقدمة، مكتبة عبد الرحمن محمد، مصر، ص. 401.

15-عبد اللطيف الغاربي وعبد العزيز الغرضاف ، البرامج والناهج ، سلسلة علوم التربية، الرباط، بدون تاريخ، ص 15 وما بعدها.

16-د. تركي رابح، نفس المرجع، ص301 ومابعدها/د.علي اسماعيل محمد، المنهج في اللغة العربية، ط1، مكتبة وهبة القاهرة، 1997، ص37.

17- د.تركي رابح، الرجع نفسه ، ص.302. ، ص. 180.

18- د.عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، دار اليقظة العربية، دمشق، 1968، ص 181..

19- عبد اللطيف الفاربي- البرامج- ص56..

20- د. تركي رابح- نفس المرجع- صص310-311..

21- المرجع نفسه- ص 242.

22- المرجع نفسه- ص244.

23 - المرجع نفسه- صص359-360.

24- المرجع نفسه، صص 331-332.

25- المرجع نفسه، صص 314-315.

26- المرجع نفسه.

27- المرجع نفسه- ص 320.

28- المرجع السابق- ص 333.

29- بن حمو محمد- نفس المرجع- ص 100 وما بعدها.

30- د. تركي رابح- نفس المرجع- صص 232-233، نقلا عن الشهاب، ج 3، مجلد 12، 1936، صص 145-146.

لمحة عن النشاط الإقتصادي في الدولة العباسية

د.غازي جاسم الشمري*

عندما اتخذت الدولة العباسية بغداد عاصمة لها، أقبل الناس عليها من كل حدب وصوب،[1] واجتمعت فيها جهود رجال المال والأعمال والدولة على إقامة الأسواق والمنشآت التجارية[2] كما تضافرت المساعي لتوسيع هذه المرافق وزيادة عددها عندما نشطت الحركة التجارية وباتت لا تسد الحاجة.[3]

وتأكد المنصور أن قوة الدولة وزيادة منعتها وثروتها وعزها تتوقف على سعادة أفرادها ورضاهم، لذا أقسم ألا يرهق رعيته بالجبايات[4]، فلم يضع على الأسواق غلة[5] وهكذا ظلت أسواق عاصمة الخلافة معفاة من هذه الضريبة أكثر من عشر سنوات، وبذلك استطاعت خلال هذه الفترة أن تنتعش وتنشط قبل أن تثقل بها عندما استحدثها المهدي[6] (158-168) فكان من جراء ذلك أن أثرت البلاد وأخذ الناس يشعرون بالرخاء، ولا سيما في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ومما لا شك فيه أن النشاط التجاري له صلة قوية بالرخاء الإقتصادي الذي يعيشه المجتمع عموما.

---

*أستاذ محاضر بقسم التاريخ وعلم الآثار- بجامعة وهـران.

وعلى الرغم من أنه لم يكن قد انصرم نصف قرن على بناء بغداد، إلا أنها احتلت مركزا هاما ومقاما رفيعا في الثروة والرخاء، وأصبحت من مدن العالم الكبرى آنذاك، ومحطة تجارية كبرى.

ومما لا شك فيه أن نشاط وازدهار الحركة التجارية في بغداد كان متناسبا مع درجة تقدم الدولة، حتى قيل إنه "لم يكن لبغداد في الدنيا نظير في جلالة قدرها وفخامة أمرها وكثرة علمائها وأعلامها وتميز خواصها وعوامها وعظم أقطارها وأطرارها وكثرة دورها ومنازلها وشعوبها ومحلاتها وأسواقها"[7]، هذا الإطراء البليغ الذي أسبغه مؤلف كتاب "تاريخ بغداد" لخير شاهد على ما بلغته العاصمة العباسية من السعة والنشاط الاقتصادي، ولعل حاجة الخلفاء والأمراء والوزراء إلى مختلف أنواع السلع كانت من العوامل الرئيسة المحركة للنشاط الاقتصادي.

وتكفي نظرة سريعة إلى محتويات دار الخلافة كما يصفه الخطيب البغدادي حيث نجد فرش الديباج المثقلة بالذهب، والطنافس الكبيرة النفيسة المنقوش عليها الصور البديعة، وأنواع الدرر، وخزانة الطيب[8] وغيرها.

ومن خلال رصد إشارات عن حياة فئات اجتماعية بما فيها من الرخاء والرفاه، وبخاصة منذ خلافة المهدي، يمكننا أن نلتمس أحد عوامل النشاط الاقتصادي، وكان ذلك بداية لنشر حياة الترف في المجتمع، وظهور الميل إلى البذخ، والإسراف في الكماليات.

وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه كان نتيجة طبيعية لنمو الدولة، إلا أن الخليفة المهدي بالغ فيه، فأصبح بادرة خطيرة لعبت دورها لاحقا في زعزعة كيان الدولة[9]، وأصبح سكان بغداد يتفننون في ما لذّ وطاب من ألوان الطعام، ويطلبون الجديد من اللباس والزينة، والآنية الفاخرة، كما توسعوا في الملذات إلى حد الإفراط، وبرزت فيهم ظاهرة الإستمساك بالدنيا

والتماس النعيم منها، ويتعاطون الماء مذابا فيه السكر بعد أن يعطر بماء البنفسج أو سائر الزهور.

أما في البلاط فكان البذخ والإفراط في التبذير. وبخاصة في الإحتفالات الرسمية كتنصيب خليفة جديد، أو في أعراس الخلفاء والأمراء، ومواكب الحجج أو في حفلات الختان.

وكانت وليمة زفاف هارون الرشيد (170 – 193هـ) على زبيدة من أعظم الولائم لكثرة ما وهب بها من أموال قدرت كما قيل بحوالي خمس وخمسين مليون درهم[10]، وكذلك زفاف بوران بنت الحسن بن سهل وزير المأمون (198 – 218هـ) إلى الخليفة الذي قدر ما خرج فيه من بيت المال بأربعين مليون درهم[11]، وأقام الوزير ولائم كبيرة بهذه المناسبة أظهر فيها ضروب الكرم والسخاء، فأنفق ما يقارب خمسين مليون درهم، وسيدات البلاط العباسي اللواتي حضرن حفل الزفاف جلبوا الانتباه لجمالهن الأخاذ، وفخامة ملابسهن، وأقام المأمون وليمة لمجالسيه من الفقهاء، فوضع على المائدة أكثر من ثلاثمائة لون من الطعام[12].

وكانت وليمة الخليفة المتوكل (232–247هـ) لما أعذر ابنه المعتز مثالا للبذخ لا مثيل له، فقد أحصيت نفقات الختان فبلغت ستا وثمانين مليون درهم ونيف[13]. ولكثرة ما صرف في تلك الحفلة من مال وطعام "سميت بدعوة الإسلام الثانية"، في حين أن وليمة الحسن بن سهل في زواج المأمون ببنته بوران قد عرفت "بدعوة الإسلام الأولى".[14]

وبلغت نفقات قطر الندى بنت خمارويه بن أحمد بن طولون عند زواجها من المعتضد بالله (279 – 289هـ) عشرين مليون دينار في حين كان صداقها مليون درهم[15]، وكان في جهازها أربعة آلاف تكة مجوهرة، وعشر صناديق جوهر، وكانت نعال السيدة أم الخليفة المقتدر تطلى بالمسك والعنبر، وكان الوزير حامد بن العباس ينفق في كل يوم على مائدته مائتي دينار، وفي داره نيف وثلاثون مائدة منصوبة على كل واحدة ثلاثون شخصا[16]، وما كان يروى عن موائد الوزير علي بن الفرات قد لا يصدق، ففي داره مطبخان: مطبخ العامة ومطبخ الخاصة،

ويصعب أن يحصى ماكان يدخله من الحيوان لكثرته، وكانت ألوان الطعام توضع وترفع على مائدته أكثر من ساعتين، وفي داره ماء مبرد يسقي منه جميع من يريد الشرب من الرجالة والفرسان والأعوان، ويرسم الشراب خدام نظاف، ويوم تولى الوزارة "استهلك أربعين ألف رطل[17] ثلج".[18]

لقد كانت الطبقة الخاصة تشكل قوة شرائية كبيرة تمتص معظم ما يعرض في الأسواق من سلع وحاجيات، ذلك أن زيادة دخلها ومتطلباتها الاجتماعية، وحاجاتها المعاشية خلقت قوة دافعة للنشاط الاقتصادي مما دفعت التجار على أن يجوبوا الأمصار لتلبية الاحتياجات المتنوعة والمتجددة.

ولم تكن هذه المظاهر مقتصرة على الطبقة العليا في المجتمع، إذ لم تتخلف العامة عن التماس وجو د الملذات بعد تقلبهم في الأسفار التي أكسبتهم التجارب. ووسعت أفق تفكيرهم وجلبت عليهم الأموال، فعمرت عندهم الأسواق لاندفاعهم في اقتناء الأشياء للزينة والمباهاة.

وقد أشار أحمد أمين[19] إلى أن التطور الحضاري الذي طرأ على حياة المجتمع العباسي مرتبط بالحياة الاقتصادية، ورأى أن التقدم الحضاري يتبعه نشاط وتطور اقتصادي، وأن ما يطرأ على المجتمع من تغير في العادات والأخلاق، ونمط الحياة الاجتماعية والعلمية والفنية ليس إلا نتيجة طبيعية لما طرأ عليهم من تغير اقتصادي.

كما كان للميراث الحضاري أثره في هذا المجال، وندرك ذلك من النظرة الفاحصة في موضوع الاشتغال بالتجارة، وما يدر من كسب عن طريقها.

فقد سئل أحمد بن حنبل عن "أربعة دراهم: درهم من تجارة برة ودرهم من صلة الإخوان ودرهم من التعليم ودرهم من غلة بغداد، فقال: ما منها شيء أحب إلي من التجارة".[20]

ثم أن توسع المدن الإسلامية، وتعدد دور ضرب السكة، ومهارة الذميين في التبادل النقدي، وظهور نظام المصارف، كل ذلك أدى إلى تنشيط الحركة التجارية في أسواق بغداد.

وحتى ألبسة الناس تعددت وتنوعت، فكان للخلفاء لباس خاص، وكذلك حال الوزراء والأمراء والقضاة وعامة الناس، ناهيك عما في الملابس من اختلاف بين الصيف والشتاء، وفي المناسبات العامة، وكان عيبا أن يرتدي الإنسان لباسا واحدا لفترة طويلة مما يضطره أن يقتني ثيابا مختلفة لمناسبات متباينة حتى يتجنب ألسنة الناس[21].

ومن العوامل المساهمة في تنشيط الإنتاج الزراعي، والذي أدى بدوره إلى زيادة النشاط الاقتصادي، واتخاذ بعض الإجراءات من قبل الدولة العباسية، فقد ألغى أبو جعفر المنصور (136– 158هـ) ضريبة القمح والشعير التي كانت تدفع نقدا، وأدخل نظام المقاسمة، ولما رأى المهدي أن الجباة يبتزون أموال الفلاحين منعهم من الاشتطاط أثناء عملهم، وجعل المقاسمة حسب طريقة الارواء ديما أم سيحا حرصا منه على مصلحة المزارعين[22].

وفي سنة 204هـ خفض المأمون خراج الأرض فأصبح يجبي الخمسين بدلا من النصف[23]، وفي سنة 210هـ أمر بإعدام أربعة أشخاص ذكر أنهم تسببوا في إحراق سوق العطارين والصيارفة والصفارين (سوق النحاس) والغرائين[24]، وترك الواثق بالله (227– 232هـ) جباية أعشار سفن البحر عام 331هـ[25]، وكان المعتضد بالله قد أسقط ضريبة المكس[26]. وأمر الخليفة المقتدر بالله (295 – 319هـ) في السنة التي اعتلى فيها سدة الحكم بهدم الحوانيت التي بناها سلفه المكتفي بالله في رحبة باب الطاق ببغداد الشرقية لأنها كانت تلحق الضرر بصغار الباعة الذين كانوا يقعدون فيها لتجارتهم بلا أجر.

ثم إن الخليفة المنصور شدد الرقابة على الأسواق، وتابع ارتفاع الأسعار فيها، وكان يختار لهذه المهمة رجالا اتصفوا بالورع والتقوى والمكانة ليراقبوا الأسواق، ويمنعوا الغش والتدليس والتطفيف، وهم الذين يعرفون في المصادر التاريخية بالمحتسب.

وبلغ من شدة اهتمام المسؤولين العباسيين بالنشاط الاقتصادي أنهم كانوا يتفقدون الأسواق بأنفسهم ليطمئنوا على أن الأمور تسير وفق المصلحة العامة، وتذكر المصادر التاريخية أن هارون الرشيد كان يتزي بزي التجار، ويتفقد الأسواق، وكان يؤكد على المحتسب بالإشراف على الموازين والمكاييل لمراعاة أثمان السلع منعا للغش، أو ابتزاز أموال الناس، ثم كان هناك حراسا على الأسواق في الليل منعا للسرقات[27].

لقد كان النشاط الاقتصادي يتطلب العناية بالطرق وصيانتها، وتأمينها من العاصمة بغداد إلى سائر المدن الإسلامية الأخرى، وكانت أكثر السلع تصل الأسواق بالطرق المائية التي هي أنسب من المواصلات البرية، وأكثر ضمانا؛ وأسرع في بعض الأحيان، وكان دجلة والفرات أهم ممرين يصلان إلى عاصمة الخلافة العباسية فيربطان الأقسام العليا من العراق بالخليج العربي عبر بغداد، وبذا طفقت السفن التجارية تسير في الرافدين ونهر عيسى، وهي محملة بالسلع المختلفة ومتجهة نحو بغداد، وكان هذا من شأنه تنشيط الحركة التجارية في أسواق العاصمة، وبينها وبين موانيء الخليج العربي والشرق الأقصى[28].

إن اختراع العرب للبوصلة البحرية ساعدهم عل القيام برحلات بعيدة طلبا للتجارة، وغدت البصرة ثغرا اقتصاديا مهما للتجارة مع الهند والصين وإندونيسيا، ونشطت القوافل المتجهة إلى أواسط آسيا وشمال الهند بمحاذاة الخليج العربي، وامتدت تجارتهم إلى بحر قزوين[29] والبحر الأسود، ووصلوا إلى القسطنطينية، وتوغلوا في روسيا[30] حتى وصلت النقود الإسلامية إلى شواطئ بحر البلطيق.

وخلال هذه الفترة كان المحيط الهندي بحر أمن وسلام، فقد كانت سواحله العربية والفارسية تحت سيطرة العباسيين مما ساعد على التوسع التجاري مع الشرق الأقصى؛ وتضم الحوليات الصينية وصفا دقيقا للطريق الذي سلكته السفن التجارية منذ القرن الثاني الهجري

(الثامن الميلادي) من كانتون إلى بغداد[31]، وكان التجار المسلمون قد ظفروا من حكام الصين بحق رفع أقضيتهم إلى قاض منهم[32].

ولابد من الإشارة إلى وجود محطات تجارية على الطرق البرية خاصة بالتجار المسلمين، وكانت توجد في سمرقند جالية عراقية تجارية، كما وجدت جاليات إسلامية في كثير من الدول التي يحكمها غير المسلمين كبلاد الخزر والهند والصين والقسطنطينية، وكان التجار الذين يفدون إلى تلك المناطق يلاقون تأييدا وترحيبا ومساعدة من هذه الجاليات تسهل أمر إتمام معاملاتهم التجارية في تلك البلاد النائية، وكان في بلاد البلغار جماعة من التجار المسلمين وبعض الصناع العراقيين[33].

إن كثرة ما يورد لنا الخطيب البغدادي من الأحاديث والروايات التي تؤكد أن من لم ير بغداد فكأنه لم ير الدنيا ولا رأى الناس، والذي رأى بغداد فكأنه رأى الأرض كلها لأن بغداد حاضرتها توضح المكانة التي كانت عليها عاصمة الخلافة آنذاك، وبلغت أجرة أسواق بغداد 12 مليون درهم سنويا[34].

فبغداد كانت حاضرة العالم الإسلامي في ذلك العصر، وملتقى كثير من الطرق التجارية، الأمر الذي ساعد على تدفق السلع على أسواقها، كما تدفقت إليها الأموال والميرة من الأمصار، وإياها قصدت الرسل والسفارات، وإليها جلبت التجارات من مناطق مختلفة من العالم، فورود الأموال الكثيرة من الأقاليم كان يؤدي إلى زيادة السيولة النقدية في العاصمة، وعندئذ نشطت حركة البيع والشراء مما أدى إلى زيادة أرباح أهل السوق، ومن العوامل التي ساعدت على ازدهار النشاط الاقتصادي الزيادة في رواتب الموظفين.

وعلى الرغم من أن المصادر التاريخية لا تسعفنا كثيرا في هذا الميدان إلا ببعض الإشارات التي تؤكد زيادة في رواتب الكتاب وأرزاق الجند والقضاة، وغيرهم من العاملين في أجهزة الدولة، وهذا يتفق مع التطور الذي شهدته الدولة العباسية، ويؤكد بارتولد[35] زيادة في

رواتب الموظفين بحيث كان قاضي مصر في عهد المأمون يتقاضى راتبا قدره أربعة آلاف درهم شهريا، ويشير الثعالبي إلى أن الفضل بن سهل ذا الرئاستين وسع على الكتاب في الجرايات[36].

وقد طرأ تغير ملحوظ على مقدار أعطيات الجند، كما طرأ تغيير آخر على نظام دفع المرتبات لهؤلاء الجند، وكانت هذه المرتبات تختلف باختلاف الفرق التي ينتمون إليها، والأقاليم والولايات التي يعسكرون فيها، فقد كان راتب الجندي في حرس المنصور عشرين درهما في الشهر، في حين كان يعطى للجنود المرابطين في مدينة ملطية، وهي ثغر قريب من بلاد الروم[37] عشرة دنانير شهريا علاوة على المخصصات السنوية البالغة مائة دينار، علما بأن الجنود الذين كانوا يرابطون في مثل تلك الحاميات كانوا يتناولون المكافآت بالإضافة إلى الرواتب الاعتيادية المقررة.

وثار الجند على إثر وفاة المهدي، ولم يهدأوا إلا بعد أن وزعت عليهم الأموال، وعند ولاية الأمين (193– 198هـ) أمر للجند بمدينة السلام برزق سنتين وزاد في أرزاقهم، وهناك أمثلةٍ كثيرة عن هذه الزيادات التي حاول من خلالها الخلفاء استرضاء الجند من خلال زيادة أعطياهم، وأحيانا تتحدد عدد أيام شهور الجند بمدى إتقاهم الرماية، وإجادهم وبراعتهم في الفروسية، وتحليهم بالطاعة، وبناءا على ذلك يصنفون إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول وهو عسكر الخاصة، ويكون شهره عادة تسعين يوما، أما القسم الثاني فهو عسكر الخدمة، وهؤلاء أقل شأنا، وتعهد إليهم حراسة الطرق العامة، وتكون أيام شهرهم مائة وعشرين يوما، ويسمى أفراد القسم الثالث بـــ"الدون" الذين تدفع لهم الأرزاق دفعتين في السنة.

وهكذا نرى أن الاجتهادات الشخصية، والنزوات الفردية الخاصة، والظروف السياسية والاقتصادية لها تأثيرها المباشر في تحديد أرزاق الجند ورواتبهم التي بدورها تكون لها آثارها على النشاط الاقتصادي في البلاد.

وقد تنتهز فرصة مجيء خليفة جديد، أو إخماد نار فتنة مناوئة لإعطاء منح كبيرة لسائر الأولياء، كما أن مثل هذه السنة صارت تستعمل لتبرير بعض الإجراءات غير الشرعية التي يتوقع المسؤولون أن يعارضها الناس فتغدق عليهم الأموال التي تكمم أفواههم، وتسكت أصواتهم المعارضة، فأصبحت منح الخلفاء هذه من العوامل التي من شأنها زيادة النشاط الاقتصادي ودفعه إلى الأمام.

ولا ريب في أن استقرار الأوضاع السياسية والإدارية يساهم في ازدهار ونشاط الحياة الاقتصادية، بالإضافة إلى الزيادات في الأجور والمنح، والهبات والعطايا، والمساعدات المالية بأشكالها المتنوعة التي تؤدي بدورها إلى زيادة السيولة النقدية في المدن.

وصفوة القول أن عناية الخلفاء العباسيين بالحياة الاقتصادية، وحرصهم على توفير الشروط اللازمة للنشاط الاقتصادي ساهم إلى حد كبير في بناء الصرح الحضاري، واستمرار الحركة الاقتصادية.

الـــــــهوامـــش

1- اليعقوبي – البلدان – طبعة النجف 1957م – ص 233.
2- البلاذري – فتوح البلدان – تحقيق عبد الله أنيس الطباع – دار النشر للجامعيين بيروت 1958م – ص170.
3- اليعقوبي – المصدر السابق – ص 242.
4- حسن أحمد محمود – العالم الإسلامي في العصر العباسي – ط1 طبعة المدني – القاهرة 1966م – ص 186.
5- الخطيب البغدادي– تاريخ بغداد أ؛مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة463 هـ – دار الفكر – ج1 ص 69.
/ابن الجوزي – مناقب بغداد – ص 9 / ابن الأثير – الكامل – ج5 ص 21.
6- الخطيب البغدادي – المصدر السابق – ص 81.
7- نفسه – ص 119.
8- نفسه – ج7 ص 217.
9- ابن خلدون – المقدمة تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي – القاهرة 1965م – ص 840.
10- الشابشتي – الديارات تحقيق كوركيس عواد – مطبعة المعارف – بغداد 1951م – ص 100.
11- نفسه – ص 101.

12- ابن طيفور - كتاب بغداد تحقيق محمد زاهر بن الحسن الكوثري - مصر 1949م - ص 36.
13- ابن الزبير - الذخائر والتحف تحقيق الدكتور محمد حميد الله - الكويت 1959م - ص 119.
14- ابن طيفور - المصدر السابق - ص 113.
15- السيوطي - تاريخ الخلفاء اعتنى به ونقده وعلق عليه محمود رياض الحلبي - دار المعرفة بيروت 1996م - ص 322
16- الهمداني - تكملة تاريخ الطبري ج1 ط1 - تحقيق ألبرت يوسف كنعان - بيروت 1961م - ص 37.
17- الرطل: هو إثنا عشر أوقية، وهو أكثر وحدات الوزن استعمالا في المشرق، وكان الرطل البغدادي يساوي الرطل الشرعي، أنظر المقريزي - شذور العقود في ذكر النقود تحقيق محمد السيد بحر العلوم ط 5- النجف-1967م- ص 193.
18- الصابي - تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء - مطبعة الآباء اليسوعيين - بيروت - ص 216/ ابن الجوزي - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم - بغداد 1973م - ج6 ص 138.
19- أحمد أمين - ضحى الإسلام - القاهرة 1952م - ج 2 ص 3.
20- الخطيب البغدادي - المصدر السابق - ج 1 ص 5.
21- الجاحظ - البيان والتبيين - المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1959م - ص60 62.
22- سيد أمير علي - مختصر تاريخ العرب والتمدن الإسلامي - القاهرة 1963م - ص 72.
23- حسن إبراهيم حسن - تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي - ج2 ص 66.
24- ابن طيفور - المصدر السابق - ص 98.
25- اليعقوبي - تاريخ اليعقوبي - بيروت 1986 - ج ص 147، ابن الأثير - الكامل في التاريخ - ج5 ص 277.
26-المقدسي- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم - ص104، والمكس: دراهم كانت تؤخذ من بائعي السلع في الأسواق.
27- الماوردي - الأحكام السلطانية والولايات الدينية - مطبعة الوطن - مصر 1406م - ص24.
28- الطبري - تاريخ الرسل والملوك تحيق محمد أبو الفضل إبراهيم- مطبعة دار المعارف- القاهرة 1966م-ج8ص 338.
29- المقدسي - المصدر السابق - ص 147.
30- ابن خرداذابة - المسالك والممالك - مكتبة المثنى - بغداد ص 154.
31- جورج فضلو حوراني- العرب والملاحة في المحيط الهندي...- القاهرة - 1958م - ص 90.
32- آدم ميتز - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري- ط2 ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة- القاهرة - ص 120.
33- عبد العزيز الدوري - تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري - مطبعة المعارف - بغداد-1968م-155.
34- اليعقوبي - البلدان - المصدر السابق - ص 254.
35- بارتولد - تاريخ الحضارة الإسلامية ط3 ترجمة حمزة الطاهر - دار المعارف - القاهرة 1958م - ص75.
36- الثعالبي - لطائف المعارف تحقيق إبراهيم الأنباري - دار إحياء الكتب العربية - مصر 1960م - ص 22.
37- ياقوت الحموي - معجم البلدان دار بيروت - بيروت 1998م - المجلد الخامس - ص 192 193.

عبد المؤمن بن علي في مدرسة ابن تومرت العلمية والدينية والحربية

(511 – 524 هـ / 1118 - 1130م) الجزء الأول

د.محمد بن معمر*

1 – *اللقاء التاريخي بين المهدي وعبد المؤمن بملالة*

أ– طابع اللقاء: إن اللقاء التاريخي الذي جمع ابن تومرت بعبد المؤمن في ملالة يعتبر واحدا من أهم الأحداث وأبرزها في رحلة عودة المهدي من المشرق، ومردّ ذلك إلى ما آلت إليه دعوة ابن تومرت من خلال تكوين دولة الموحدين ودور عبد المؤمن الأساسي في ذلك.

ويظهر اهتمام المؤرخين بهذا الحدث من خلال ما أضفاه بعضهم عليه من طابع أسطوري خيالي وجعله من مظاهر السّر الأزلي الذي انكشفت رموزه وفي مقدّمة هؤلاء البيذق الذي أورد قصة اللّقاء في قالب خيالي بسيط لكنه لا يخل؛من عنصر الإثارة والتشويق[1].

وإذا استثنينا الجانب الأسطوري الخيالي في هذه الرّوايات التاريخية وغضّينا عنه الطرف وتعاملنا مع الموضوع بصفة علمية دقيقة متأنية ومتفحصة، وجدنا أن اللّقاء التاريخي الذي جمع بين الرّجلين ما هو إلاّ خطوة ضمن مشروع إصلاحي وسياسي رسمه المهدي بن تومرت لنفسه والمتمثل في قلب نظـــام المرابطـــين القائم وتغيير جوانبه السياسية والإجتماعية، لأن

---

*أستاذ تاريخ المغرب الإسلامي بقسم الحضارة الإسلامية- جامعة وهران.

المهدي لم يرتحل إلى المشرق إلاّ وهو يحمل في رأسه فكرة الثورة على الواقع المغربي وخاصة في ميدان الإجتماع[2].

ولعل مشروعا كهذا كان يحتاج إلى رجال أقوياء يعملون على تنفيذه، ويتحملون الصّعاب والمشاق في سبيل تحقيقه، وهو الأمر الذي كان يدركه المهدي تمام الإدراك، فشرع في اختيار الرّجال الأكفاء والسّواعد القوية التي تشد أزره فشاءت الأقدار أن يكون عبد المؤمن أول هؤلاء.

ومن النصوص التاريخية التي تؤكد ذلك، ما أورده البيذق قائلا: "فكان الطلبة يقرأون العلم فإذا فرغوا جلس بين الطرق تحت خروب العجوز وهو أبدا ينظر للطريق ويحرك شفتيه بالذكر"[3].

وفي نفس السياق ذكر ابن خلدون أنه"كان يجلس إذا فرغ على صخرة بقارعة الطريق قريبا من ديار ملالة"[4]. أي أن الاستقرار النسبي الذي أحس به المهدي في ملالة هو الذي دفعه إلى الشروع في اختيار رجال المستقبل، وإذا به يعثر على عبد المؤمن الذي سيكون له الشأن الأكبر في نشر دعوة ابن تومرت وإقامة دولة الموحدين. ولأن عبد المؤمن كان أوّل تلك السّواعد التي شرع المهدي في اختيارها جاء الجانب الأسطوري الخيالي في الرّواية التاريخية ليضفي على اللّقاء طابعا خاصا.

ولكن الحقيقة هي أن اختيار عبد المؤمن جاء نتيجة فراسة ابن تومرت ومعرفته بعزائم الرّجال لا من الأسرار الغيبية، وهذا ما أشار إليه بوضوح ابن الأثير بقوله: "فلقي بملالة عبد المؤمن بن علي فرأى فيه من النجابة والنهضة ما تفرس فيه التقدم والقيام بالأمر"[5]. وأكّد ذلك ابن خلدون قائلا:"وكان يؤمله لخلافته لما ظهر عليه من الشواهد المدونة بذلك"[6].وابن أبي زرع أيضا بقوله: "ولقيه عبد المؤمن فانضاف إلى خدمته وعلم بمراده وما قصد إليه من طلب الخلافة فوافقه على حاله وتبعه في أمره وبايعه على مؤازرته في الشدة والرّخاء والعسر

واليسر والأمن والخوف"[7]. هكذا بيّنت النصوص الثلاثة بوضوح أن المهدي قد وجد في عبد المؤمن المؤهلات اللاّزمة والكافية التي رشحته لخوض معركة المستقبل والتي من أجلها فاوضه المهدي على ما يعتزم القيام به فوافقه عبد المؤمن وبايعه على المؤازرة في العسر واليسر.

ب- *سبب اللقاء* : بالنسبة للسبب الذي كان من وراء لقاء ابن تومرت وعبد المؤمن وردت هناك روايتان تاريخيتان حول الموضوع. أمّا الرّواية الأولى فقد انفرد بها ابن القطان وأيّده في ذلك ابن خلدون ومفادها أن عبد السلام التونسي أحد كبار فقهاء تلمسان والمدرّس بجامعها، ترك بعد وفاته فراغا كبيرا أحسّ به الطلبة؛ فانتدبوا عبد المؤمن بن علي للقيام بمهمة استقدام ابن تومرت من بجاية بعدما ذاع صيته وشاع خبره ليستخلف التونسي.

أمّا الرّواية الثانية والتي ذكرها أغلب المؤرخين كالبيذق والمراكشي وصاحب الحلل الموشية فإنّهم يتفقون على أن عبد المؤمن كان متوجها رفقة عمّه إلى المشرق لآداء فريضة الحج وطلب العلم، وعند وصولهما إلى بجاية لركوب البحر وقع اللّقاء الذي ذكرته مصادر التاريخ.

وعلى الرغم من أن الرّواية الأولى قد انفرد بها مؤرخ واحد هو ابن القطان[8] .سيما وأن ابن خلدون قد عاد في موطن آخر[9] من تاريخه وذكر الرّواية الثانية أيضا، فإنّ بعض المراجع الحديثة قد رجّحت رواية ابن القطان واعتبرتها الأقرب إلى المعقول من تلك الرّواية التي اصطنعها البيذق الذي لا يستند رأيه على أسس من الوثائق حسب قولها. ومن أصحاب هذا الرأي هويسي ميراندا في تاريخ الموحدين السياسي وعبد المجيد النجار في المهدي بن تومرت، في حين رجّح رشيد بورويبة الرّواية الثانية. ومهما كان من أمر الرّوايتين فالتوفيق بينهما لا يؤدّي إلى تناقض وكل ما بينهما من فرق أن الرّواية الثانية تحاول أن تساوي عبد المؤمن بابن تومرت في رحلته إلى الشرق طلبا للعلم.

ج- *مكان وزمان اللّقاء:* باستثناء كل من ابن أبي زرع الذي جعل التقاء الرّجلين في تاجرا مسقط رأس عبد المؤمن والمراكشي الذي جعله في قرية فترارة[10] من قرى متيجة، فإن بقية المؤرخين يتفقون على أن اللقاء تمّ بملالة وهي قرية صغيرة تقع على بعد 5كلم جنوب غرب بجاية، ومن هؤلاء المؤرخين البيذق وابن القطان وابن الأثير وابن خلدون والنويري وصاحب الحلل الموشية وابن خلكان. وعن زمن اللّقاء فإن المصادر التاريخية لا تذكر التاريخ بشكل محدّد ولكن حسب ابن القطان فإن المهدي وصل بجاية سنة 511هـ/1118م، وذكر ابن خلدون سنة 512هـ/1119م.

2- اهتمام المهدي المبكر بعبد المؤمن وتمييزه له عن بقية الأصحاب:

بعد الإقامة في ملالة والتي دامت بضعة أشهر حيث أحسّ المهدي بالإستقرار النسبي وأين اختار عبد المؤمن لصحبته، قرّر مواصلة الرحلة متجها إلى مسقط رأسه بالمغرب الأقصى، وقد جاءت تفاصيل هذه الرّحلة عند البيذق. وفي طريقه لم يكن ليغفل ما شرع في القيام به، وهو اختيار الرّجال حيث اصطحب معه إلى جانب عبد المؤمن عبد الواحد الشرقي من ملالة، والونشريسي عبد الله بن محسن المعروف بالبشير من ونشريس، وما إن وصل إلى فاس حتى كان بصحبته سبعة من الرّجال ذكرهم البيذق وهم عبد المؤمن وعبد الواحد الشرقي والحاج عبد الرحمن والحاج يوسف الدكالي والبيذق وعمر بن علي وعبد الحق بن عبد الله وأغفل ذكر البشير.

وقد ظهر اهتمام المهدي المبكر بعبد المؤمن وتمييزه له عن بقية الأصحاب وهم في طريق العودة إلى المغرب الأقصى. وقد وردت بعض الإشارات التاريخية في هذا الصّدد سيما عند البيذق الذي كان يدوّن خط الرّحلة بكل تفاصيلها. وقد جاءت إشارات البيذق هذه لتصور المهدي على أنّه رجل يعلم غيب المستقبل من خلال ما صدر عنه من تصرفات وجدت صدق نبوءتها عندما أصبح عبد المؤمن أميرا.

ومن تلك التصرفات أنّه لما أصاب عبد المؤمن التعب ولم يقدر على المشي، أمر ابن تومرت عبد الواحد الشرقي أن يترك له الدّابة ليركبها وأن يسير هو على قدميه، ولكن عبد الواحد تلكّأ كأنّه لم يرض بذلك، فقال له المهدي:"يا عبد الواحد طيّب نفسك فلقد يجازيك عليها بالقصور المشيدة والجواري المزينة والخيول المسومة"[11]. ومنها أيضا أن شيخا اسمه يوسف بن عبد العزيز حلّ عليه المهدي وأصحابه ضيوفا بالبطحاء شمال غليزان فأكرم وفادتهم لمدّة ثلاثة أيام في كل يوم يذبح لهم كبشا يختارونه بأنفسهم، ولما انتهت أيام الضيافة أعُجب المهدي بكرم الرّجل فطلب منه قطعة جلد لفّ فيها ورقة مكتوبة وقال له:"يا شيخ أمسك هذا عندك فإن متّ يكن عند بنيك فإنّه خير لك ولعقبك حتّى يصل إلى هذا الموضع ملك وعسكر فادفع البراءة من يديك ليد الملك ولا تعطيها أحدا غيره"[12].

والمقصود بالملك هنا طبعا هو عبد المؤمن. وفي نفس الموضوع يذكر البيذق أنّهم لما وصلوا إلى أمليل سأل المهدي عن إسم المكان وهي قرية بين تازا وفاس فأخبروه عن إسم الموضع فقال لعبد المؤمن اعقل على هذا الموضع لا بدّ لك أن تركز عليه إن شاء الله. وفي نفس السّياق ذكر ابن خلدون في معرض حديثه عن قبيلة كومية أن المهدي وأصحابه لما اجتازوا في طريقهم إلى المغرب بالثعالبة من بطون العرب قرّبوا إليه حمارا فارها ليركبه إكراما له ولكن المهدي كان يؤثر به عبد المؤمن ويقول لأصحابه اركبوه الحمار يركبكم الخيول المسومة[13]. ولا غرابة في اهتمام المهدي المبكر بعبد المؤمن فه؛صاحب نظرة بعيدة ولعله اقتنع بأنّ أنسب الرّجال لخلافته هو عبد المؤمن فجاء هذا الاهتمام والتمييز بمثابة الإعداد والتهيئة لأمر الخلافة.

3 – اشتراك عبد المؤمن مع المهدي في مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

إن القارئ لحياة محمد بن تومرت أثناء عودته من المشرق كما يرويها البيذق وابن القطان والمراكشي يجدها في مجموعها عبارة عن معلومات تدور كلّها حول أعمال الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر تصدّى المهدي لعملها، وإن جاء البعض منها مبالغا فيه فإنّها تعطينا الصّورة الواضحة التي دخل بها المهدي التاريخ، وهي صورة آمر بالمعروف ناه عن المنكر طالب للظهور والجاه بمعارضة السلطة الحاكمة وإثارة الشغب. وهي بداية مناسبة لما رسمه لنفسه أي اجتذاب الأنظار والظهور بمظهر مصلح ديني وثائر على واقع المجتمع وما يحدث فيه من مخالفات للدّين. وفي طريق العودة من الإسكندرية إلى مسقط رأسه بالمغرب الأقصى كان المهدي يجدّ في تغيير المنكر مركزا على عيبين أخلاقيين يبدو أنّهما كان متفشيين بالمغرب وهما اختلاط الرّجال بالنّساء، ومعاقرة الخمر ومايصحبها من لهو وطرب[14].

ففي بجاية فرّق بين النّساء والرّجال بالعصا يوم عيد الفطر، وأهرق الخمر بنفس المدينة. وّفي تلمسان وجد زفافا فيه أصناف من اللّهو فنهى عن ذلك وكسّر الدّفوف. وفي وجدة منع اختلاط الرّجال بالنساء عند الساقية العامة وأمر ببناء ساقية وصهريج عند الجامع للوضوء. وفي صاء منع بعض النسوة من الزينة كن يبعن اللّبن واعتبر ذلك منكرا دعا إلى تغييره، وفي الجملة فإنه ما حلّ بمكان في طريقه إلاّ ونهى عن منكر وجده أو أمر بمعروف.

وكان يرافق المهدي في مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصحابه وعلى رأسهم عبد المؤمن الذي كان يقرّ أعمال أستاذه وتصرفاته كلّها دون أن يعارضه في أي منها أو يسجّل تحفظا حولها. بل إن المهدي كان يستأنس بأصحابه في عمله هذا ويشكرهم في تغيير المنكر عندما كان يتطلب الأمر أكثر من شخص.

ومن ذلك ما رواه البيذق عندما دخل المهدي وأصحابه إلى فاس، وفي يوم من أيام إقامتهم بها يقول البيذق إنّه دخل عليهم ابن تومرت وقال لهم أين الصّبيان – يقصد أصحابه– وكانوا سبعة نفر فأجابوه وتأكّد من حضورهم جميعا فأمرهم بالخروج إلى أسفل الوادي وأن يقطعوا مقارع من شجر التين ويخفوها ثم ساروا معه وهم لا يعلمون إلى أين يتجه المهدي إلى أن وصلوا إلى زقاق بزفالة عندها أمرهم بأن يتفرقوا على الحوانيت المملوءة بالدفوف

والقراقر والمزامير والعيدان والكيتارات وأن يكسروا جميع أدوات اللّهو هذه، وفعلوا ما أمرهم به رغم صراخ أرباب الحوانيت وذهابهم إلى القاضي ابن معيشة يشكون المهدي وأصحابه إلاّ أنّ القاضي أقرّ عمل المهدي واعتبره على حق وأن أصحاب الحوانيت هم المخالفون[15].

وإذا كان ابن تومرت قد وجد من قاضي فاس مساندة في عمله هذا، فإنّه كان في كثير من الأحيان يجد عنتا ومعارضة ممّن نهاهم عن المنكر وقد يتحول الأمر إلى تحرش وتهديد أو مشاجرة قد يحسن الإفلات منها ولكنه كان يقع أحيانا في قبضة العوام مثلما حدث بمكناس حيث نهى بها عن بعض المناكير فأوقع به الشرار من الغوغاء وأوجعوه ضربا كما يقول ابن خلدون[16] وهي الحادثة التي أغفلها البيذق رغم تفصيله للأحداث.

وعلى العموم فإن المرحلة التي قطعها المهدي رفقة أصحابه من ملالة إلى مراكش والتي دامت من 511هـ إلى 514هـ، كانت مرحلة مليئة بالصّعاب والمغامرات بسبب ما كان يقدم عليه المهدي من تغيير للمنكر. وقد كان لعبد المؤمن نصيب من ذلك كلّه مثلما حدث في قصة عبور وادي أبي الرّقراق التي أوردها المراكشي على لسان عبد المؤمن نفسه. ومفادها أنه ثلاثة أشخاص وهم ابن تومرت وعبد الواحد الشرقي وعبد المؤمن ولا شيء لهم سوى رغيف خبز طلبوا من صاحب القارب أن يعبر بهم الوادي مقابل هذا الرغيف، فاشترط عليهم أن يعبر باثنين فقط هما ابن تومرت وعبد الواحد الشرقي، بينما عبر عبد المؤمن الوادي سباحة وكان كلّما أعيته السباحة دنا من القارب ليضع عليه يده ليستريح ولكن صاحب القارب كان يضربه بالمجذاف حتى يؤلمه، فما بلغ البرّ إلاّ بعد جهد شديد.

وبعد الوصول إلى العاصمة مراكش مقر السلطة المركزية فإن وتيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد عرفت منعطفا جديدا ودخل بذلك المهدي وأصحابه مرحلة مهمة في حياتهم، ذلك أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يصبح مقتصرا على عامة الناس

كما جرت العادة في بجاية ومتيجة وتلمسان وفاس ومكناس وسلا وغيرهما من إراقة الخمر وكسر آلات الطرب. بل إنّ المهدي أصبح أكثر جرأة ولم يخش السلطة أو رجالها حين اقتحم دائرة الحكام وحواشيهم يأمرهم وينهاهم، فهو رجل مغامر يطلب الكثير ويهون عنده الكثير في سبيل ذلك، فقد عمل على إثارة غضب رجال الدّولة واستفزازهم حتى يتعرضوا له بالحبس والأذى والطرد ومن ثم يزداد صيته ويكثر جمعه.

وكانت البداية أنّه لما رأى أخت الأمير المرابطي علي بن يوسف مع جواريها سافرات أمرهن بستر وجوههن وضرب هو وأصحابه دوابهن حتى سقطت أخت الأمير عن دابتها فشكته لأخيها. وفي صلاة الجمعة وعظ الأمير علي بن يوسف نفسه وأغلظ له القول وذلك أنّه لما دخل الأمير المسجد قام له المصلّون جميعا إلاّ المهدي فقد لازم مكانه. وبعد الصّلاة سلّم عليهَ وقال له: "غيّر المنكر ببلادك لأنّك أنت المسؤول عن رعيتك"، فلم يجبه وأمر بأن تقضى حاجته فأجاب المهدي بأن لا حاجة له وما قصده إلاّ تغيير المنكر[17].

وكان أكثر رجال الدّولة إدراكا لخطورة المهدي وما يعتزم القيام به هم الفقهاء باعتبارهم أصحاب السلطة الفعلية في البلاد وعلى رأسهم كبيرهم مالك بن وهيب حين نصحوا الأمير بقتله أو سجنه، فقال له مالك بن وهيب هذا الرّجل اجعله في بيت من حديد وإلاّ فستنفق عليه بيتا من ذهب. وقالوا له أيضا اجعل عليه كبلا قبل أن يسمعك طبلا. وعلى الرّغم من أن الأمير المرابطي هّيب أن يقتل رجلا لا يقول إلاّ حقا وآثر التأني وعدم التسرع، فإن المهدي أدرك خطورة مالك بن وهيب وأنّه قد ينجح في إقناع الأمير بالقتل، ولذلك قرّر مغادرة العاصمة مراكش قائلا لأصحابه: "لا مقام لنا بمراكش مع وجود مالك بن وهيب". فغادرها إلى أغمات ومنها إلى السّوس مسقط رأسه حيث سيشرع في وضع أسس تقويض النظام المرابطي.

ما يمكن استنتاجه من رحلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هاته التي قطعها المهدي من ملالة إلى مراكش، أن عبد المؤمن كان ملازما لأستاذه يراقبه في حركاته وسكناته ويشاركه في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويتعلّم منه كل كبيرة وصغيرة مستغلا تقريب المهدي له وتمييزه عن بقية الأصحاب. وإذا نظرنا إلى سن عبد المؤمن في هذه المرحلة فإنها كانت تتراوح ما بين 17 و20 سنة وهي السّن التي يكون فيها التلميذ أكثر تعلقا بأستاذه وأكثر انقيادا وانصياعا له.

وتعتبر هذه المرحلة من المؤثرات الأساسية في شخصية عبد المؤمن وهو الأمر الذي نلمسه فيه عندما يصبح خليفة للموحدين. ففي سنة 543هـ بعث عبد المؤمن برسالة مفصلة من إنشاء كاتبه أبي جعفر بن عطية إلى طلبة وأعيان وشيوخ وعامة أهل الأندلس وقد أوردها ابن القطان تحت عنوان: أمره رضي الله عنه بالمعروف ونهيه عن المنكر وعدله ونهجه مناهج الحق وفضله.

وقد وردت في الرّسالة أوامر ونواه كثيرة لا يتسع المجال لذكرها ولكن نقتصر على أمر واحد فقط كنموذج وهو محاربة الخمور، وهو المنكر الذي بالغ المهدي في محاربته أثناء عودته من المشرق كما رأينا. وقد جاء في الرّسالة: الله الله في البحث على الخمور وتقديم النظر في أمرها فهو من أهم الأمور فإنّها مفتاح الشرور ورأس الكبائر والفجور وهي رابطة أهل الجرم وجامعة أشتات الظّلم، اجتهدوا في إراقتها وكسر دنانها...[18].

إن شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي حمل لواءه المهدي بن تومرت في أوساط العامة أولا ثم اقتحامه دائرة الحكام ورجال الدّولة يأمرهم وينهاهم ليتحول بعد ذلك إلى محاربتهم بحدّ السيف، لم يسعفه الأجل في تحقيق حلمه ولكن شاء القدر أن يتحقق هذا الحلم على يد خليفته عبد المؤمن الذي قوّض أركان النظام المرابطي وأسس دولة الموحدين.

وفي ذلك يقول العلامة جولد سيهر في مقدمته الفرنسية لكتاب أعز ما يُطلب: "وقد كان شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كلمة تجمّع لثورات أسر في المشرق وكذلك في افريقية الشمالية التي كانت دائما مهادا خصبة لأولئك الذين يريدون إقامة صرح سياسي فوق أسس دينية، ولم تكن بين هذه ثمة حركة لا في أوائلها ولا في تقدّمها تضارع في اتساع نطاقها تلك الثورة التي أدّت في أعوام قلائل إلى طرد المرابطين وتأسيس الإمبراطورية الموحدية القوية في اسبانيا وشمال أفريقيا"[19].

4 – تكوين عبد المؤمن العلمي من خلال ملازمة المهدي:

لقد نشأ عند المؤمن طالب علم متواضعا محبا للقراءة والدّرس منذ البداية، يلازم المساجد لتلاوة القرآن ويعمل على التقدم في هذا الميدان. وكان حلمه الكبير هو السّفر والإرتحال إلى الشرق طلبا للعلم والتبحر في علوم الدّين واللّغة تأسيا بمشاهير علماء المغرب الذين سبقوه في هذا المجال، كما كان هذا حلم والده أيضا.

وقد رأينا السبب الذي كان من وراء لقاء ابن تومرت بعبد المؤمن وكيف أن الرّواية التاريخية اختلفت حول الموضوع وانقسمت في ذلك إلى اتجاهين، وبغض النظر عن صحة أو قوة اتجاه دون آخر، فإن الدّافع الذي كان من وراء ذهاب عبد المؤمن إلى بجاية أين تمّ اللّقاء بينهما، كان دافعا علميا بالدّرجة الأولى أي الرّغبة في التعلم ومتابعة الدّرس.

فالرّواية الأولى تقول أن طلبة تلمسان لما افتقدوا شيخهم عبد السلام التونسي انتدبوا عبد المؤمن للذهاب إلى بجاية من أجل إقناع المهدي بالمجيء إليهم وهذا ما أورده ابن خلدون حين يقول: "ولما نجم عبد المؤمن فيهم وشبّ ارتحل في طلب العلم فنزل تلمسان وأخذ عن عبد السلام التونسي وكان فقيها صالحا ولما هلك ولم يحذق تلميذه بعد في فنونه تعطش التلميذ بعده إلى القراءة وبلغهم خبر الفقيه محمد بن تومرت ووصوله إلى بجاية...فارتحل إليها للقائه وترغيبه في نزول تلمسان"[20].

أما الرّواية الثانية التي ذكرها أغلب المؤرخين فهي خروج عبد المؤمن رفقة عمّه باتجاه المشرق لآداء فريضة الحج وطلب العلم والتبحر فيه.

إذاً فكلا الرّوايتين تتفقان على أن الهدف الذي خرج من أجله عبد المؤمن، سواء رفقة عمّه أو كموفد من طرف طلبة تلمسان، هو الرّغبة في التحصيل العلمي لا غير. وهو الهدف الذي ساقه إلى ذلك اللّقاء التاريخي بالمهدي. وما أن اتصل به حتى آنس فيه المهدي النجابة والذكاء والإقبال على العلم بشغف فاستطاع اقناعه بالبقاء إلى جانبه ليتعلم على يديه ويساعده على ما هو عازم القيام به، فيوفر عليه المهدي بذلك الكثير من الجهد والوقت والمال في سبيل طلب العلم إلى المشرق، ولكن في الحقيقة ما سيتحمله عبد المؤمن مع المهدي فيما بعد هو أضعاف ما كان سيحدث له في سبيل طلب العلم لو ذهب إلى المشرق.

وبعد اللقاء التاريخي المعروف لازم عبد المؤمن ابن تومرت وبقي إلى جانبه يطلب العلم على يديه بكل إخلاص ويتفانى في خدمته وينفذ كل ما يأمره به سيما وأنّ عبد المؤمن قد وجد في المهدي ذلك العالم الذي يشبع نهمه ويمدّه بكل ما يحتاج إليه ويعوضه عن تلك الرحلة المشرقية التي ملكت عليه نفسه، وفي المقابل كان عبد المؤمن موطن ثقة بالنسبة لإبن تومرت الذي أودعه أسراره.

وهذا ما أشار إليه ابن خلدون حين قال: "وعكف عبد المؤمن على التعليم والأخذ عنه في ظعنه ومقامه وارتحل إلى المغرب في صحابته وحذق في العلم وآثره الإمام بمزيد الخصوصية والقرب بما خصه الله به من الفهم والوعي للتعليم حتى كأنه خالصة الإمام وكبير صحابته"[21]

إن كلمة الأخذ عنه في ظعنه ومقامه الواردة في نص ابن خلدون تبين بجلاء مدى ملازمة التلميذ لأستاذه والحرص على طلب العلم بين يديه وايمانه العميق بمبادئه والصّدق في دراستها. ويبد هو أن أهم العلوم التي درسها عبد المؤمن على أستاذه ابن تومرت وتظلّع فيها هي علوم العقيدة والحديث وأصول الدّين والفقه وأصول الجدل مع اللّسان العربي وهي

العلوم ذاتها التي ملك المهدي ناصيتها وتبحر فيها خلال رحلته المشرقية لقلة نفاق سوقها بالمغرب.

وقد استوى في الشهادة بالتبريز للمهدي في هذه العلوم المعتدلون فيه من المؤرخين والمتحاملون عليه. فابن خلدون وصفه بأنه بحر متفجر من العلم، وابن الأثير قال عنه إنّه فقيه فاضل عالم بالشريعة حافظ للحديث عارف بأصولي الفقه والدّين متحقق بعلم العربية[22]. في حين ذهب ابن أبي زرع إلى وصفه بأنّه أوحد عصره في علم الكلام، وعلوم العقيدة، والجدل والفقه، راو للحديث، حافظا له، عالم بالأصول له لسان وفصاحة. وقد ظهر تفوق المهدي في هذه العلوم وكشف عن علو كعبه في فنونها من خلال تلك المناظرات التي أجراها مع فقهاء المرابطين إذ كان يفحمهم وينتصر عليهم في أي مجلس يجمعه بهم.

ومن المدن التي جرت فيها مناظرة المهدي لهؤلاء الفقهاء مدينة فاس وفي ذلك يقول المراكشي "وكان جلّ ما يدعو إليه علم الاعتقاد وكان أهل المغرب ينافرون هذه العلوم فجمع والي المدينة الفقهاء وأحضره معهم فجرت له مناظرة كان له الظهور فيها لأنّه وجد جوّا خاليا وألفى قوما صياما عن جميع العلوم النظرية خلا علم الفروع"[23]. وكان ردّ فعل الفقهاء هو الاشارة على الوالي ونصحه بإخراج المهدي من المدينة لأنّه مفسد لعقول العوام.

وفي مراكش جرت المناظرة الكبرى بحضرة الأمير المرابطي على بن يوسف بين المهدي والفقهاء المرابطين وعلى رأسهم كبيرهم مالك بن وهيب ليختبروا ما عنده من علم، ولكن تفوق المهدي في أساليب الجدل التي اكتسبها من المشرق وتفوقه في علم الأصول أنهى المناظرة لصالحه وقطع فقهاء المرابطين وظهر عليهم وقهرهم، فأشاروا على الأمير بحبسه أو قتله حسدا من عند أنفسهم. فاظطر إلى مغادرة مراكش متوجها إلى مدينة أغمات التي استأنف بها مهمة التدريس والوعظ كما جرت بها مناظرة أخرى بينه وبين فقهائها انتهت أيضا لصالحه.

ولعل المستفيد الأوّل من هذه المناظرات وما عرفته من مستوى علمي رفيع ونقاش فلسفي حاد هو تلميذ المهدي الوفي وأكثر الناس تعلقا به ألا وهو عبد المؤمن الذي كان يتابع كل شيء ويحرص على ألاّ يفوته شيء. وقد جاءت هذه المناظرات بالنسبة له بمثابة العمل التطبيقي لما كان يتلقاه عن أستاذه من علوم نظرية، وقد ظلّ عبد المؤمن ملازما لابن تومرت بنفس الصورة بعد مغادرة أغمات والاتجاه نحو بلاد السّوس والاستقرار بها إلى غاية وفاة المهدي.

وإذا كانت وفاة المهدي قد حرمت عبد المؤمن من الاستزادة العلمية ومواصلة الدّرس بين يدي أستاذه والاستفادة منه، فإنها فوق ذلك قد ورّثته حملا ثقيلا وهو عبء الخلافة وما تطلبه من جهد عسكري وسياسي، والذي جاء ليأخذ جلّ وقته على حساب تحصيله العلمي. ولكن بالرّغم من غلبة الحرب والجهاد على حياة عبد المؤمن، فإنه ظل محافظا على سماته وخلاله العلمية، بفضل ذلك الرّصيد العلمي الهائل الذي حصله من مدرسة ابن تومرت العلمية.

وقد شهد له بذلك ابن أبي زرع حين قال: "كانت ولاية عبد المؤمن حسنة وسيرته جيدة لم يكن في ملوك الموحدين مثله أحسن عطية ولا فروسية ولا دينا ولا أكثر علما منه، كان فصيح اللسان نبيها عالما بالجدل فقيها في علم الأصول حافظا لحديث النبي (ص) متقن الرواية، مشاركا في كثير من العلوم الدينية والدنيوية إماما في النحو واللغة والأدب والقراءات ذاكرا للتاريخ وأيام الناس"[24].

وإلى جانب هذه المواصفات العلمية الخاصة بشخصية عبد المؤمن فإنه كان محبا للعلماء مؤثرا لهم مقبلا على مجالستهم محسنا إليهم يستدعيهم كما قال المراكشي من سائر البلاد ليسكنوا بالحضرة إلى جواره وينتظموا في مجلسه ويجري عليهم الأرزاق الواسعة وينوه بشأنهم ومكانتهم ويكن لهم كل الاحترام والتقدير.

كما اقدم عبد المؤمن أيام ولايته على مواصلة الثورة التجديدية في الفقه والعودة به إلى أصوله متأسيا بأستاذه المهدي، إذ حاول ردّ الناس إلى كتب الحديث الأصلية لاستنباط الأحكام منها مباشرة وفي ذلك يقول السلاوي:"ولما كانت سنة 550هـ أمر أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي بإحراق كتب الفروع وردّ الناس إلى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها وكتب بذلك إلى جميع طلبة العلم في بلاد المغرب والأندلس"[25].

ولكن عبد المؤمن تراجع عن أمره ولم يتابعه بالتنفيذ، فلم تحرق في عهده كتب الفروع كما أمر، خشية أن يثور علماء المالكية الذين كان نفوذهم لا يزال مستحكما في نفوس الكثير من المغاربة، إلى أن جاء حفيده المنصور وأقبل على الخطوة الحاسمة في هذا الشأن.

5- بيعة المهدي ودور عبد المؤمن في ذلك:

لقد نجح المهدي في الإفلات من قبضة الأمير المرابطي الذي حرّضه الفقهاء على النيل منه واستطاع أن يصل إلى أحضان قبيلته هرغة ويلقي عصا التسيار في مسقط رأسه بإيجلي. وما أن حلّ بقريته حتى أحسّ بالأمن والإستقرار والمنعة فشرع في الدّعوة إلى أفكاره وبدأ أتباعه يتكاثرون يوما بعد يوم وهو الأمر الذي حتّم عليه التفكير في إيجاد الوسائل السياسية التي من شأنها تنظيم المجتمع الجديد الذي سيحل محل النظام القائم بعد الثورة عليه والعمل على إزالته.

وكان أوّل عمل بادر به هو المهدية التي تعتبر من الوسائل الهامة لكسب الأنصار، غير أن الإعلان عنها دون سابق تمهيد أمر غير مضمون النتائج فقد تستعصي الفكرة على عقول العامة ممّا تطلّب من ابن تومرت التحضير والتمهيد قبل الإعلان عنها.

وهذا ما أشار إليه المراكشي حين قال:"وجعل يذكر المهدي ويشوّق إليه وجمع الأحاديث التي جاءت فيه من المصنفات فلما قرّر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته ادّعى ذلك لنفسه وقال أنا محمد بن عبد الله ورفع نسبه إلى النبي(ص) وصرّح بدعوى العصمة لنفسه وأنّه المهدي المعصوم حتى استقر عندهم أنّه المهدي فبايعوه[26].

وهناك شبه إجـــماع لدى المؤرخين على أن البيعة تمت في رمضان سنة 515هـ بايجلي مسقط رأس ابن تومرت. وقد تمت في موكب مشهود حضره الأتباع تحت شجرة خروب تأسيا بفعل النبي عندما بايعه أصحابه بيعة الرّضوان تحت الشجرة وقد قام ابن تومرت في الجمع فقال:

"الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما يشاء لا رادّ لأمره ولا معقب لحكمه وصلّى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا، يبعثه الله إذا نسخ الحق بالباطل وأزيل العدل بالجور، مكانه المغرب الأقصى وزمنه آخر الزمان وإسمه اسم النبي(ص) ونسبه نسب النبي(ص) وقد ظهر جور الأمراء وامتلأت الأرض بالفساد وهذا آخر الزمان والإسم الإسم، والنسب النسب والفعل الفعل"[27].

وبعد انتهاء ابن تومرت من خطبته قام إليه عبد المؤمن يرأس بقية أصحابه العشرة فقال له: "هذه الصفة لا توجد إلاّ فيك فأنت المهدي". وكان أوّل المبايعين له ثم تبعه أفراد جماعة العشرة ثم سائر من حضر من الأنصار من مختلف القبائل.

وقد يكون قيام عبد المؤمن ليتقدم المبايعين تدبيرا مسبقا تمّ بينه وبين المهدي حتى يعطي للبيعة المصداقية اللازمة سيما وأنّ الجميع كان يدرك مكانة عبد المؤمن عند المهدي ومدى حبّه وتقديره له. وأيا كان الدّافع من وراء تصدّر عبد المؤمن للمبايعين فإنّه بعمله هذا قد حقّق للمهدي أسمى آمانيه.

وبهذا الإعلان يكون المهدي قد خطا خطوة عظيمة نحو النجاح فقد أحاطه رجال دعوته بهالة من التقديس جعلت الناس يؤمنون بأنه حقا المهدي وبأنه المعصوم. وفي هذا الإيمان به كمنت قوته كلّها إذ بدون ذلك الإيمان ما كان ليستطيع عمل شيء بل إن قوة الموحدين كلّها ولدت سنة 515هـ عندما بايع الموحدون محمد بن تومرت مهديا معصوما.

ولعل نجاح المهدي في خطوته الأولى هذه هو الذي دفعه إلى اتّخاد الخطوة الموالية وهي تنظيم الأصحاب لتوجيههم نحو الهدف المرسوم وتسهيل عملية السيطرة عليهم ومراقبتهم. وقد جاء تنظيمهم على شكل هيئات أوّلها أهل العشرة أو أهل الجماعة وهي أعلى هيئة في سلّم التنظيم الذي وضعه المهدي. والذي يهمنا من أمر هذه الجماعة هي المكانة التي كان يحتلها عبد المؤمن ضمن أعضائها. فالمصادر التاريخية تضع دوما في مقدمة هؤلاء الأعضاء عبد المؤمن بن علي.

6- تكوين عبد المؤمن العسكري ودوره في حروب المهدي مع المرابطين:

إن الخطوات التي اتخذها المهدي كإعلان المهدية وتنظيم الأصحاب إلى جانب الحملة الإعلامية التي شنها ضد المرابطين والمتمثلة في التشنيع بهم والتشهير بعيوبهم ونعتهم بأقبح الصفات، كل ذلك كان تمهيدا للمواجهة الحاسمة معهم في ميدان الحرب والإقتتال. فبعد أن استكمل عدده وعدّته شرع في أعماله الحربية مبتدئا بالقبائل والقرى القريبة منه والدّاخلة في طاعة وولاء المرابطين منذ سنة 515هـ/1121م.

وقد جاء تفصيل هذه الوقائع عند البيذق بإسم الغزوات التي ذكر منها تسعة، وكان النّصر في أكثر هذه الغزوات والوقائع حليف المهدي بينما كانت تحيق به الهزيمة في البعض منها، أما القيادة فكان يتولّى أمرها بنفسه، ويشجع أصحابه على الحرب والصبر ويبدي من ضروب الإقدام والتصدي الشيء الكثير حتى تعرض إلى السقوط في بعض الأحيان وإلى جروح السيوف.

وبعد ثلاث سنوات من الإقامة في إيجلي انتقل المهدي إلى مدينة جبلية منيعة هي تينمل، ويعتبر هذا المعقل الذي لجأ إليه المهدي في غاية الحصانة ووعورة المدخل فكان ذلك معينا له على الانتصار على أي قوة مرابطية توجه إليه.

وقد جاء وصف الحصانة المكانية ومنعة هذه المدينة عند صاحب الحلل الموشية على النحو التالي: "ولا يعلم مدينة أحصن من تينملل لا يدخلها الفارس إلا من شرقها أو من غربها فأما غربها وهو الطريق إليها من مراكش فطريق أوسع ما فيه أن يمشي عليه الفارس وحده موسعا وأضيقه أن يترل عن فرسه خوفا من سقوطه، وكذلك شرقا لأن الطريق مصنوعة في نفس الجبل تحت راكبها حافات وفوقه حافات وفيها مواضع مصنوعة بالخشب إذا أزيلت منها خشبة لم يمر عليها أحد ومسافتها على هذه الصفة نحو مسيرة يوم"[28].

ولعل تحصن المهدي في هذا الموقع الجديد ووقوف أهله إلى جانبه مع ما اكتسبه من خبرة وجرأة في غزواته مع عمال المرابطين، كل ذلك دفعه إلى التلويح ببصره صوب مراكش عاصمة الدّولة ومركز السلطة الحاكمة للسيطرة عليها والإطاحة بنظامها، فراح يمهّد لذلك بالمواقع الصغيرة التي سبقت يوم البحيرة المشهور.

وما يعنينا من أمر عبد المؤمن في الغزوات والوقائع التي سبقت يوم البحيرة، فإنه لم يتخلّف مرة واحدة عن النضال فيها والمشاركة في إذكاء نارها كجندي محارب متحمس في صفوف رجال الدّعوة الموحدية. أما القيادة فلم يكن له من شأن فيها وهذا ما يفهم من المصادر التاريخية خاصة البيذق الذي سكت عن دور عبد المؤمن في هذه الغزوات، اللّهم إلاّ إشارة واحدة فقط وردت عنده في معرض حديثه عن الغزوة الرّابعة التي وقعت بين المهدي وجيش المرابطين في تيزي آن ماست حين قام ابن تومرت بتقسيم قواته إلى قبائل وأعطى لكل رئيس قبيلة علما فكان العلم الأبيض من نصيب عبد المؤمن الذي ترأس قبيلة جدميوة[29].

لقد ظل المهدي يحتكر لنفسه قيادة المعارك والغزوات مع المرابطين منذ بدايتها سنة 515هـ وإلى غاية سنة 524هـ وهي السنة التي عرفت آخر معركة في عهده وهي موقعة البحيرة التي جهّز لها المهدي جيشا عظيما بلغ أربعين ألفا وأمّر عليه أبا محمد البشير وسيره لغزو مراكش. وقد أبلت الجيوش الموحدية في أول المعركة البلاء الحسن فأبدت من ضروب البسالة

والشجاعة الشيء الكثير ولكن سرعان ما تحول هذا الانتصار إلى انكسار والحماس إلى هزيمة منكرة وقتل القائد محمد البشير والعديد من جنده قدّروا بالآلاف، وفرّت فلول الموحدين تاركة مراكش إلى أغمات.

وقد يكون وراء انهزام الموحدين بهذا الشكل غياب المهدي عن قيادة المعركة لما له من تأثير في النفوس، وطول أيام الحصار لمراكش التي بلغت أربعين يوما، والآثار الوخيمة التي خلفتها مذبحة التمييز وانكسار خواطر القبائل بسببها، هذا فضلا عن الغرور الذي أصاب الجيش الموحدي واستخفافه بعدوه.

ولأوّل مرّة في معارك المهدي تشيد المصادر التاريخية بالدّور البطولي الذي أداه عبد المؤمن في هذه الموقعة وكيف نجح في انقاذ بقية الجيش من هلاك محقق وفي ذلك يقول ابن القطان: "وسيدنا ومولانا الخليفة الإمام أمير المؤمنين في هذه الأيام يتقدم أمامهم لبسالته ويهزم الأبطال لحماسته والسعد يقدمه والنصر يخدمه"، إلى أن يقول بعد أن دارت الدائرة على الموحدين "وانحاز باقيهم إلى التمنع بداخل البحيرة وأن خندقا عظيما سعته 30 ذراعا اعترض لسيدنا الخليفة الأول في طريقه فوثب به فرسه فعجب الموحدون لسعة الخندق وَقوة الوثبة وثبات الخليفة على السّرج"[30] وعن دور عبد المؤمن في انقاذ بقية الجيش يقول ابن القطان: "وتخلّص أمير المؤمنين مع الصابرين الباقين من أصحابه وأمير المؤمنين يتقدمهم ودفعوا على من كان وثب عليهم من الملثمين فانهزموا أمامهم وخلّوا لهم عن الطريق"[31].

أمّا عن دوافع تخلّي المهدي عن قيادة الجيش في معركة البحيرة واسناد أمرها إلى البشير دون عبد المؤمن أفضل أتباعه، فإن المصادر التاريخية قد أغفلت ذلك، مع أن من غريب ما صدر عن ابن تومرت حين بلغته أخبار هذه الهزيمة أن سأل عن عبد المؤمن بن علي وحده دون غيره، فلما علم أنه سلم قال:"كأنه لم يمت أحد البركة في بقائه وكأنكم بالفتح".

وقد أعطى عبد الله علي علاّم تفسيرا لهذا الموقف يحتمل عدّة أوجه منها ما رآه المهدي من صفات المكر والدهاء والخديعة في البشير وهي الأوصاف التي لم يكن قد اكتشفها المهدي في عبد المؤمن بعد، ومنها أن يكون ذلك مكافأة له على ما قام به في عملية التمييز الوحشية أو أن المهدي راعى اعتبار السّن أو المستوى العلمي[32].

ويبقى الإحتمال الأقرب إلى الصواب هو أن عبد المؤمن لم يكن قد اكتسب بعد من المواصفات العسكرية والخبرة الكافية التي تؤهله لقيادة جيش بحجم جيش موقعه البحيرة. كما أنه من المحتمل أيضا أن يكون المهدي قد فضل عدم المغامرة بحياة عبد المؤمن الذي كان يعده لما هو أعظم وهو أمر الخلافة وضحى بالبشير الذي كان يعتبره المنافس القوي لعبد المؤمن.

وأيا كان وضع عبد المؤمن العسكري في وقائع ومعارك المهدي مع المرابطين فإن مدّة العشر سنوات(515 – 524هـ) التي قضاها في مدرسة ابن تومرت الحربية يتمرّس على فنون الحرب والاقتتال كانت بمثابة التجربة الحية والدرس العملي الذي أهله إلى أن يصبح بعد وفاة المهدي في ميدان الحروب من أعظم قواد عصره وأشدهم فروسية وأوفرهم شجاعة واقداما وأبصرهم بطرئق الحرب وأساليب القتال، وهذا ما أشادت به المصادر التاريخية.

7 – وفاة المهدي وبيعة عبد المؤمن بالخلافة:

إن الهزيمة التي مني بها الجيش الموحدي في معركة البحيرة أمام المرابطين قد هاضت نفس المهدي وأثرت عليه فلم يعش بعدها إلاّ قليلا إذ توفي في رمضان سنة 524هـ/1130م وتذكر المصادر التاريخية أنّه ألقى خطابا قبيل وفاته اختلف مضمونه من مؤرخ لآخر. ومما ورد في رواية المراكشي أن المهدي ختم خطبته قائلا: "وقد اخترنا لكم رجلا منكم وجعلناه أميرا عليكم هذا بعد أن بلوناه في جميع أحواله من ليله ونهاره ومدخله ومخرجه واختبرنا سريرته وعلانيته وهذا المشار إليه هو عبد المؤمن فاسمعوا له وأطيعوا ما دام سامعا مطيعا لربّه"[33].

وقد جاءت وفاة المهدي في ظروف صعبة من جرّاء هزيمة البحيرة وتداعياتها فكانت الفكرة هي إخفاء نبأ الوفاة وهذا ما اتفق عليه ما بقي من أفراد أهل العشرة أو الجماعة الذين نجوا يوم البحيرة وكان عددهم خمسة تشاركهم أخت المهدي أم عبد العزيز. واختارت هذه الجماعة عبد المؤمن خليفة لابن تومرت وبايعته بذلك وسمّيت هذه البيعة ببيعة السّر، وكان أفراد هذه البيعة، عبد المؤمن المبايع بالخلافة وأبو ابراهيم الهزرجي وأبو محمد وسنار وعمر أزناج وأخت المهدي وتغيب أبو حفص عمر إينتي.

وقد ذكر أغلب المؤرخين أنه لم يعلن عن وفاة المهدي إلاّ بعد مدّة وأن أمر الوفاة وبيعة عبد المؤمن السرية ظلّ مكتوما، وقد اختلفوا في تحديد هذه المدة بين قائل سنتين كابن أبي زرع، وثلاث سنوات كالبيذق وابن خلدون، وخمس سنوات كابن عذاري، وهناك من أشار إلى هذه المدة دون تحديد كابن القطان وصاحب الحلل الموشية. والثابت أن وفاة ابن تومرت قد كتمت عن الناس ولكن ليس من المنطقي أن تكون مدة طويلة كالتي ذهب إليها ابن عذاري مثلا، وقد صاحب الإعلان عن وفاة المهدي بيعة عبد المؤمن العلنية الثانية بعد بيعة السّر الأولى التي أعقبت الوفاة.

لقد كان أمر كتمان خبر الوفاة إجراء حكيما وخطة عظيمة خلّدها التاريخ لعبد المؤمن ودلّت على عبقريته وحنكته، إذ استطاع أن ينقذ بفضلها الدّعوة الموحدية من الهلاك والفناء، وفوّت على المرابطين فرصة لا تعوّض، وسدّ عليهم ثغرة كانت أملهم الوحيد في استئصال شأفة الموحدين. وقد استغل عبد المؤمن مدّة الكتمان هذه في جمع صفوف الموحدين وتنظيمهم وأظهر في ذلك مهارة كبيرة ونجح في لم شعثهم وترتيب أمرهم.

أما عن العوامل التي كانت من وراء ترشيح عبد المؤمن لخلافة المهدي فيمكن اجمالها فيما يلي:

1- تفضيل المهدي لعبد المؤمن عن بقية أصحابه وتقريبه له وفي ذلك يقول صاحب الحلل الموشية:"ولما توفي المهدي تفاوض بقية أصحابه وهم أربعة فيمن يكون إمامهم بعده فوقع اتفاقهم على عبد المؤمن لما كانوا يشاهدونه من تعظيم المهدي له بمحضر أصحابه وجميع الموحدين ويقبل عليه ويستبشر بكلامه فاتفقوا عليه وقدّموه"[34]. وكان المهدي كثيرا ما ينشد هاتين البيتين إذا رأى عبد المؤمن:

تجمعت فيك أشياء خصصت بها — فكلنـــا بك مســـرور ومغتبط

فالسن ضاحكة والكف مانـــحة — والصدر متسع والوجه منبسط

2- عدم انتساب عبد المؤمن لقبيلة مصمودية كبيرة، هو الذي ساعده على بلوغ الرياسة فيهم، لأن القبائل المصمودية، ما كانت لترضى بأن يتزعمها شيخ من واحدة منها، فجاء اختيار عبد المؤمن حلا مقبولا من جميع هذه القبائل، وهذا ما أشار إليه ابن أبي زرع بقوله: "وأحبت كل قبيلة من قبائل الموحدين أن يكون الخليفة منها وألاّ يلي عليها أحد من غيرها فتنافسوا في ذلك وتحاسدوا، فاجتمع العشرة والخمسون وتآمروا بينهم وخافوا أن تفسد كلمتهم ويتفرّق جمعهم فاتفقوا على خلافة عبد المؤمن لكونه غريبا بينهم"[35].

3- موت نصف أفراد أهل العشرة في موقعة البحيرة مما عزّز موقع عبد المؤمن أكثر لتقلّد منصب الخلافة خصوصا البشير المنافس الأول لعبد المؤمن وما عرف عنه من مكر ودهاء ظهر بجلاء في تلك المذبحة الشنيعة التي عرفت بمذبحة التمييز والتي راح ضحيتها خيرة الشباب الموحدي.

4- اهتداء عبد المؤمن إلى فكرة كتمان خبر وفاة المهدي وعدم التسرع في إعلان بيعته بالخلافة لما قد ينجر عن ذلك من رد فعل سلبي من القبائل فكانت هذه المهلة فرصة ليأخذ الحيطة لنفسه.

5- توفر عبد المؤمن على المؤهلات اللازمة لخلافة المهدي الذي ما كان ليمنحه ثقته كلّها إلاّ لوثوقه من أنّه يستطيع قيادة المصامدة من بعده إذ كان أوفر أصحابه مواهب إلى جانب خصاله المتميزة كرجاحة عقله وهدوء طبعه وبعد نظره وسعة تصوره.

الهوامـــــــــش

1. أبو بكر بن علي الصنهاجي: كتاب أخبار المهدي بن تومرت. تحقيق حاجيات ش و ن ت الجزائر 1974.ص41.42
2. عبد الله كنون: النبوغ المغربي بيروت: دار الكتاب اللبناني،1961، ص96
3. البيذق، أخبار المهدي. ص37
4. عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني. بيروت 1981. م6. ص467
5. ابن الأثير: الكامل في التاريخ: دار الكتاب العربي، بيروت 1983. ج8. ص295
6. ابن خلدون: كتاب العبر، م6 ص260
7. ابن أبي زرع: الأنيس المطرب، دار المنصور، الرباط. 1972 ص 173
8. ابن القطان:نظم الجمان، تحقيق محمود علي مكي.دار الغرب الإسلامي بيروت 1990. ص77
9. ابن خلدون، المصدر السابق. م6. ص467
10. عبد الواحد المراكشي، المعجب، دار الكتاب. الدار البيضاء. 1978. ص267
11. البيذق، أخبار المهدي. ص44
12. البيذق، نفس المصدر ص45
13. ابن خلدون، المصدر السابق، م6، ص260
14. عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت،دار الغرب الإسلامي.بيروت1983.ص95
15. البيذق، المصدر السابق ص52
16. ابن خلدون، المصدر السابق، م6، ص468
17. مجهول،الحلل الموشية،تحقيق سهيل زكار وزمامة.دار الرشاد.الدار البيضاء1979.ص100
18. ابن القطان، المصدر السابق، ص197
19. جولد سيهر،نقلا عن عبد الله عنان،عصر المرابطين والموحدين،ج1.ص168.ط1964
20. ابن خلدون، المصدر السابق، م6، ص259
21. ابن خلدون، المصدر السابق، م6، ص259
22. ابن الأثير، المصدر السابق، ج8. ص294

23- المراكشي. المصدر السابق، ص270

24- ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص203

25- السلاوي الناصري،الاستقصا،دار الكتاب،الدار البيضاء1954.ج2.ص112

26- المراكشي. المصدر السابق، ص275

27- ابن القطان، المصدر السابق، ص125

28- مجهول،الحلل الموشية، ص113

